

✓  
THEOLOGISCHE BÜCHEREI  
Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert · Band 11

BS  
476  
W4  
Altes Testament

# Probleme alttestamentlicher Hermeneutik

Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments

Herausgegeben von  
CLAUS WESTERMANN



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

1960

© 1960 Chr. Kaiser Verlag München. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Umschlagentwurf von Rudolf Nieß. Satz und Druck: Buchdruckerei Albert Sighart, Fürstenfeldbruck.



## INHALT

|   |     |
|---|-----|
| Verzeichnis der Abkürzungen . . . . .   | 7   |
| Vorwort . . . . .   | 9   |
| Gerhard von Rad, Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch . . . . .  | 11  |
| Auszüge aus „Typologische Auslegung des Alten Testaments“. Evangelische Theologie, 12. Jahrgang, 1952/53. S. 17—33. Chr. Kaiser Verlag, München.      |     |
| Claus Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments (Geschichtliche Einleitung) . . . . .  | 18  |
| Gekürzte Fassung des ersten Teiles von „Zur Auslegung des Alten Testaments“. Vergegenwärtigung, 1955. S. 88—100. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. |     |
| Rudolf Bultmann, Weissagung und Erfüllung . . . . .   | 28  |
| Glauben und Verstehen, 2. Band, 1952. S. 162—186. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.   |     |
| Martin Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung . . . . .   | 54  |
| Evangelische Theologie, 12. Jahrgang, 1952/53. S. 6—17.   |     |
| Walther Zimmerli, Verheißung und Erfüllung . . . . .  | 69  |
| Evangelische Theologie, 12. Jahrgang, 1952/53. S. 34—59.  |     |
| Claus Westermann, Bemerkungen zu den Thesen Bultmanns und Baumgärtels . . . . .   | 102 |
| Gekürzte Fassung des zweiten Teiles von „Zur Auslegung des Alten Testaments“. Vergegenwärtigung, 1955. S. 101—116.                                    |     |
| Friedrich Baumgärtel, Das hermeneutische Problem des Alten Testaments . . . . .   | 114 |
| Theologische Literaturzeitung, 79. Jahrgang, 1954. Sp. 199—212. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.  |     |
| Hans Walter Wolff, Zur Hermeneutik des Alten Testaments . . . . .   | 140 |
| Evangelische Theologie, 16. Jahrgang, 1956. S. 337—370.   |     |

|  |     |
|--|-----|
| Johann Jakob Stamm, Jesus Christus und das Alte Testament . . . . .  | 181 |
| Evangelische Theologie, 16. Jahrgang, 1956. S. 387—395.  |     |
| Th. C. Vriezen, Theokratie und Soteriologie . . . . .  | 192 |
| Evangelische Theologie, 16. Jahrgang, 1956. S. 395—404.  |     |
| Walther Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese? . . . . .   | 205 |
| Theologische Literaturzeitung, 11. Jahrgang, 1956. Sp. 641—654. Hier abgedruckt aus Vetus Testamentum, Supplement IV, 1957. S. 161—180. E. J. Brill, Leiden.   |     |
| Alfred Jepsen, Wissenschaft vom Alten Testament . . . . .  | 227 |
| Gekürzte Fassung von Heft 1 der Reihe „Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft“. Hrsg. Erdmann Schott und Hans Urner, 1958. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.                   |     |
| Franz Hesse, Zur Frage der Wertung und der Geltung alttestamentlicher Texte . . . . .  | 266 |
| Festschrift zum 70. Geburtstag von Professor Friedrich Baumgärtel. Erlanger Forschungen, Reihe A, Band 10, 1959. S. 74—96. Universitätsbund Erlangen e. V.   |     |
| Wolfhart Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte . . . . .   | 295 |
| Gekürzte Fassung des ersten Teiles. Kerygma und Dogma, 1959. S. 218 bis 237. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.  |     |
| Hans Walter Wolff, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Prophetie . . . . .  | 319 |
| Evangelische Theologie, 20. Jahrgang, 1960. S. 218—235.  |     |
| Siegfried Herrmann, Das Prophetische . . . . .   | 341 |
| Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe für Professor D. Dr. Alfred Dedo Müller zum 70. Geburtstag, 1961. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin. (Hier nach dem Manuskript abgedruckt, am Anfang gekürzt.) |     |
| Weitere Literatur  |     |
| zur Hermeneutik des Alten Testaments von 1950—1960 . . . . .   | 363 |



## VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

|           |   |
|-----------|---|
| ANET      | Ancient Near Eastern Texts, ed. by J. B. Pritchard, Princeton 1955 <sup>2</sup> |
| AOT       | Altorientalische Texte zum AT, hrsg. H. Greßmann                                |
| ATD       | Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk                           |
| BEvTh     | Beiträge zur Evangelischen Theologie  |
| BK        | Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchen                               |
| BWANT     | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament                         |
| BZAW      | Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft                     |
| cT        | Textkonjekturen   |
| EKL       | Evangelisches Kirchenlexikon  |
| ELKZ      | Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung  |
| EvTh      | Evangelische Theologie  |
| JBL       | Journal of Biblical Literature, Philadelphia                                    |
| JThSt     | The Journal of Theological Studies, Oxford                                      |
| KD        | Kirchliche Dogmatik, Karl Barth   |
| KuD       | Kerygma und Dogma   |
| NTD       | Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk                           |
| RGG       | Die Religion in Geschichte und Gegenwart  |
| Schw. ThU | Schweizer Theologische Umschau  |
| TGI       | Textbuch zur Geschichte Israels, K. Galling, 1950                               |
| ThEx(h)   | Theologische Existenz heute   |
| ThLZ      | Theologische Literaturzeitung   |
| ThSt      | Theologische Studien, hrsg. Karl Barth  |
| ThZ       | Theologische Zeitschrift, Basel   |
| VuF       | Verkündigung und Forschung  |
| WA        | Weimarer Ausgabe der Werke Luthers  |
| ZAW       | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft                              |
| ZDPV      | Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins                                     |
| ZdZ       | Die Zeichen der Zeit, Berlin  |
| ZStTh     | Zeitschrift für systematische Theologie   |
| ZThK      | Zeitschrift für Theologie und Kirche  |

Im Unterschied zum Erstdruck einiger der hier gesammelten Aufsätze werden die Anmerkungen innerhalb der einzelnen Arbeiten durchgezählt.

Am inneren oberen Seitenrande sind *kursiv* die Seiten angegeben, auf denen sich im Erstdruck der Seitenbeginn dieses Neudrucks findet. Der Übergang zur folgenden Seite des Erstdrucks wird hier im laufenden Text mit einem senkrechten Strich bezeichnet (|).



## VORWORT

*Die vorliegende Sammlung von Aufsätzen zum Verstehen des Alten Testaments wurde einmal dadurch nötig, daß ein Teil dieser Aufsätze nicht mehr verfügbar ist; daneben aber wurde immer wieder der Wunsch laut, wenigstens einen Teil der Stimmen, die im letzten Jahrzehnt zu dieser nicht nur für die Auslegung des Alten Testaments, sondern darüber hinaus für die Theologie überhaupt so wichtigen Frage gesprochen haben, zu sammeln. Mehr kann und will dieses Buch nicht sein; es will ein Arbeitsbuch sein, das der Beschäftigung mit der Frage nach dem Verstehen des Alten Testaments eine Textgrundlage geben möchte. Es muß von vornherein betont werden, daß es sich bei den hier aufgenommenen Aufsätzen nur um eine schmale Auswahl handelt, die z. T. auch aus praktischen Gründen getroffen wurde. Es wurden nur Zeitschriftenartikel aufgenommen, nicht Kapitel aus Büchern, von denen einige mindestens ebenso wichtige Stimmen zu der hier behandelten Sache darstellen. Das Literaturverzeichnis am Ende, das möglichst streng auf die Themafrage begrenzt ist, kann zeigen, in einem wie weiten Kreis diese Frage im letzten Jahrzehnt gesehen und behandelt wurde. Nur wegen des beschränkten Raumes wurde auch darauf verzichtet, wichtige außerdeutsche Gesprächsbeiträge aufzunehmen; auch hier kann das Literaturverzeichnis auf das Fehlende nur hinweisen und die vorliegende Sammlung möchte gerade dem ökumenischen Gespräch über das Verstehen des Alten Testaments dienen. Dasselbe gilt für eine Reihe katholischer Arbeiten zum Thema.*

*Den Grundstock der Sammlung bilden Aufsätze aus den beiden Hefen der „Evangelischen Theologie“ 1952/53, 1/2 und 1956, 8/9. Ihre Verfasser sind Mitarbeiter des im Erscheinen begriffenen „Biblischen Kommentars“. Die ausgeprägteste Gegenthese gegen die in diesem Kreis — wenn auch mit mancherlei Unterschieden — vertretene Auffassung trug in einer ganzen Reihe von Arbeiten F. Baumgärtel vor. Damit auch diese Auffassung mehrstimmig vertreten sei, wurde neben einem*

*Aufsatz Baumgürtels eine in ähnlicher Linie gehende Arbeit F. Hesses aufgenommen. Für das Fragen nach dem Verstehen des Alten Testaments, wie es uns heute bewegt, ist das Gespräch lebenswichtig, wie das viele der Aufsätze deutlich erkennen lassen. Dazu gehört das Gespräch über die Grenzen der alttestamentlichen Wissenschaft hinaus, wofür beispielhaft die in die Sammlung aufgenommenen Arbeiten R. Bultmanns und W. Pannenberges zeugen. Dabei sei dankbar der Freude Ausdruck gegeben, daß gerade in unserer Frage ein verheißungsvolles Gespräch zwischen Vertretern aller theologischen Disziplinen in Gang zu kommen beginnt.*

*Man wird in der Reihe der hier aufgenommenen Aufsätze die Stimme G. von Rads vermissen, die in der Diskussion des Themas von Anfang an ihren wesentlichen Platz hat. Dieses Fehlen hat einen rein äußerlich-technischen Grund. Etwa gleichzeitig mit diesem Sammelband wird der zweite Band der Theologie des Alten Testaments von G. von Rad erscheinen, in deren letzten beiden Kapiteln die Themafrage dieser Aufsatzsammlung umfassend dargestellt wird. In diesen Schlußkapiteln der Theologie des Alten Testaments werden die wesentlichen Linien des Aufsatzes „Typologische Auslegung des Alten Testaments“ aus Heft 1/2 der EvTh 1952/53 in einer neuen, umgewandelten Fassung verarbeitet, so daß ein Neudruck dieses Aufsatzes damit hinfällig wird. Es kann dann nur nachdrücklich auf den zweiten Teil der Theologie des Alten Testaments von Rads hingewiesen werden, in der das in den Beiträgen dieses Sammelbandes geführte Gespräch umfassend aufgenommen und weitergeführt ist.*

*Damit aber seine Stimme hier nicht ganz fehle, sei es erlaubt, einige wesentliche Abschnitte des oben genannten Aufsatzes an den Eingang des Sammelbandes zu stellen; nicht nur, weil in der darauf folgenden Diskussion immer wieder an diese Sätze angeknüpft oder erinnert wird, sondern auch, weil sie besonders geeignet sind, unmittelbar in die Mitte des Themas zu führen, um das es geht.*



GERHARD VON RAD

DAS ALTE TESTAMENT IST EIN  
GESCHICHTSBUCH

1952

(5.) Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch. Es stellt eine von Gottes Wort gewirkte Geschichte dar, von der Weltschöpfung bis zum Kommen des Menschensohns. Es mag nicht überflüssig sein, zu bemerken, daß auch die prophetischen Bücher „Geschichtsbücher“ sind, insofern sie ja nicht Lehren, Wahrheiten o. ä. vermitteln wollen, sondern eschatologische Geschehnisse vorausdarstellen.

Wir sehen, wie die Väter Israels durch ein Gotteswort berufen werden und sich in Befolgung immer neuer Gottesworte wandernd hierhin und dorthin bewegen; wir sehen die Verheißung großer Nachkommenschaft in Erfüllung gehen und Israel zum Volke werden. Wir sehen nun dieses Volk den Weisungen Gottes gemäß wandern, wir sehen durch Gottes begründendes Wort in ihm Institutionen und Ämter entstehen. M. a. W.: wir sehen dieses Volk fortgesetzt getrieben, bewegt, gestaltet, umgestaltet, vernichtet und wie- | derauferstehend durch immer neu ergehendes Gotteswort<sup>17</sup>. Dies ist das eine. Das andere ist, daß wir Propheten sehen, die immer konzentrierter von einer Geschichtsvollendung weissagen, und in diesen Weissagungen ist nun wieder von diesem Gottesvolk die Rede, von seinen Institutionen und Ämtern, nur eben jetzt vom Endgültigen und Letzten, das Gott nach apokalyptischen Gerichten aufrichten will. Diese Weissagung ist natürlich für die christliche Theologie die vornehmlichste Klammer zwischen dem Alten und Neuen Testament, denn das Zeugnis des Neuen

<sup>17</sup> Hier ist nur von der Auffassung die Rede, die Israel selbst von seiner Geschichte zeugnishaft niedergelegt hat.



Testaments bezeichnet ja selbst die Erscheinung Christi im Fleisch als die Erfüllung der prophetischen Weissagung. Die Frage ist nun aber die nach dem Umfang, den wir dem Begriff der Weissagung zuerkennen. Sicher ist von der prophetischen Weissagung auszugehen, d. h. von der in die Zukunft gerichteten prophetischen Rede. Aber der christliche Glaube fragt nun auch nach der Heilsbedeutung der alttestamentlichen Geschichts- und Gegenwartigkeitszeugnisse, d. h. derer, die von den vielen Geschichtsfakten handeln, die durch Gottes ergangenes Wort geschaffen sind. Er muß ja darnach fragen, weil die prophetische Weissagung diesen Geschichtszeugnissen aufs engste verwandt ist. Sie geht ja genau so aus von dem schöpferischen Wort Gottes als der einzigen, das Gericht und das Heil wirkenden Macht; sie redet ja selbst auf und ab von eben jenen Institutionen und Ämtern, die Gott zunächst im Raum der Geschichte Israels begründet hat. Sie ist also nur das Zwischenglied, welches das Zeugnis von Gott und von seinem Gericht und Heil (das, wie gesagt, schon fortgesetzt in die Geschichte Israels eingebrochen ist) durchhält und hinausprojiziert ins Eschatologische, indem sie — fortgesetzt fußend auf dem von Gott schon Realisierten — von dem letzten Werk Gottes in bezug auf Israel redet. Kann denn bei diesem Befund theologisch überhaupt zwischen prophetischer Weissagung einerseits und perfektischem Geschichtszeugnis andererseits grundsätzlich geschieden werden? Aber dieser Aufsatz will vornehmlich die Frage nach der Heilsbedeutung der Geschichts- und Gegenwartszeugnisse des Alten Testaments stellen.

(6.) Wir gehen aus von einer Auffassung, die heute gewiß weit verbreitet ist, und die etwa Althaus programmatisch formuliert hat: „Das Alte Testament hat seelsorgerliche Bedeutung für die Christenheit, sofern es Niederschlag einer Geschichte des Glaubens unter Gottes Erziehen aus national-partikularistischer, empiristischer Bindung hin auf das Evangelium ist“<sup>18</sup>. Nun ist das gewiß ein Aspekt, dessen Berechtigung nicht zu bestreiten ist. Das Alte Testament ist auch das Bilderbuch einer Glaubensgeschichte von nicht auszuschöpfender Fülle; aber wenn man nach seinem Letzten und Eigentlichen fragt, vor allem,

<sup>18</sup> P. Althaus, *Die christliche Wahrheit* I S. 229, 240.

wenn man es nach seiner eigenen kerygmatischen Intention befragt, so genügt der Begriff der Glaubensgeschichte nicht mehr. |

Das alttestamentliche Geschichtswerk, dessen theologische Tendenz für uns am leichtesten greifbar ist, ist das deuteronomistische Geschichtswerk. Befragen wir es — sonderlich die beiden Königsbücher — nach seiner Absicht, d. h. nach dem theologischen Anliegen dieser historischen Schule in der Exilszeit, so scheidet der Begriff der „Glaubensgeschichte“ ohne weiteres aus, auch der einer Kultus- oder Tempelgeschichte erweist sich ebenso als nicht sachgemäß. Vielmehr sieht man, daß hier eine Geschichte des schöpferischen Gotteswortes gegeben wird, d. h. ein Geschichtslauf wird dargestellt, der durch ein ganzes Geflecht einander sich entsprechender prophetischer Verheißungen und göttlicher Erfüllungen bestimmt ist. Was diese Historiker interessiert, ist das präzise Funktionieren des durch Propheten ergehenden Gotteswortes in der Geschichte. In geradezu klassischer Weise wird hier der Begriff der Heilsgeschichte umrissen als eines Geschichtslaufes, der durch fortgesetzt einfallendes Gotteswort in Bewegung gehalten und einem gottgesetzten Ziel zugeführt wird<sup>19</sup>. Die älteren geschichtstheologischen Entwürfe unterscheiden sich von dem deuteronomistischen nur darin, daß ihnen das Theologisch-Programmatische fehlt, oder doch nicht explizit nach außen tritt. Die große Geschichte von der „Thronnachfolge Davids“ (2. Sam. 6 — 1. Kön. 2) zeigt das erste Funktionieren der Nathanweissagung (2. Sam. 7)<sup>20</sup>. Und wie Jahwist und Elohist eine Geschichte nachzeichnen, die durch die Verheißung an die Väter in Bewegung gesetzt wurde und auf die Landnahme hingeführt hat, ist bekannt. Hier ist das Wort an Abraham Gen. 12, 3 a von großer Bedeutung („Segnen will ich, die dich segnen, und wer dir flucht, den will ich verfluchen“), denn das heißt: Gottes Gericht und Heil sind nun in die Geschichte hineingegeben; an der Stellung zu dem geschichtlichen Faktum Israel entscheidet sich Gericht und Heil. Auch nach Deuteronesaja bekennen die Völker: „Nur in dir ist Gott und nirgends sonst“

<sup>19</sup> Ausführlicher: v. Rad, Deuteronomiumstudien B: Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947) S. 52 ff., Ges. Studien z. AT (1958).

<sup>20</sup> L. Rost, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids S. 82 ff.



(Jes. 45, 14). So hat Israel diesen seinen Geschichtslauf verstanden; nicht als Glaubensgeschichte, sondern es sah sich in eine Gottesgeschichte hineingerissen, in der es durch Gottes Wort fortgesetzt von Verheißung zur Erfüllung geführt wurde. |

Was umschließt nun dieses „ak bāk 'ēl w'e'ēn 'ōd“ (Jes. 45, 14) im Einzelnen und Besonderen, wenn man es expliziert? Wollte man nach der Art vieler unserer Theologien antworten, so wäre zu sagen: das Besondere Israels war seine „Gottesvorstellung“, es war eine besondere Form des Gottesverhältnisses („Gott und Mensch“), es war eine besondere Form religiös-sittlichen Empfindens usw. M. a. W.: wir haben diese Einwohnung Gottes in Israel fast ausschließlich nach der Seite des Geistigen und Geistlichen hin bestimmt. So wenig nun solche Formulierungen ohne Anhalt im Alten Testament sind, so bedürfen sie doch einer kräftigen Ergänzung. Macht man sich von der Suggestion dieses spirituellen Religionsbegriffes frei, so sieht man, daß das Alte Testament das Besondere dem Volk Israel von Jahwe gewährte, doch anders darstellt. Es liegt in dem Wunder der realen Einwohnung und Gnadengegenwart Gottes (Ex. 29, 42 ff.; 1. Kön. 8, 12 f.); es liegt in der Offenbarung seines Rechtswillens, es liegt in der doxa seines heilsgeschichtlichen Handelns, es liegt in der Verheißung und ständigen Darreichung von vielerlei Heilsgütern usw. Gerade von den Letzteren müßte in der alttestamentlichen Theologie u. E. viel mehr die Rede sein. In der jehovistischen Erzvätergeschichte ist es die Verheißung großer Nachkommenschaft und die des Landbesitzes, die das Ganze wie ein cantus firmus durchzieht (erst bei P kommt das „ich will euer Gott sein“ hinzu, Gen. 17, 7). Im Deuteronomium sind die Israel verheißenen Gaben das Land, der Segen und die Ruhe vor allen Feinden ringsum (Dtn. 12, 9; 25, 19). Weiter wären zu nennen die durch besondere geschichtliche Situationen bedingten Gaben, wie das Manna in der Wüste, der Schutz in heiligen Kriegen und endlich die eschatologischen Prophezeiungen:

*„Denn siehe, ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde; und nicht soll man der vormaligen gedenken, noch werden sie einem in den Sinn kommen; sondern sie werden sich freuen und immerzu jauchzen über das, was ich schaffe. Denn siehe, ich schaffe Jerusalem*



## Probleme alttestamentlicher Hermeneutik

*zum Jubel und sein Volk zum Frohlocken. Jauchzen werde ich über Jerusalem und über mein Volk frohlocken. Nicht soll man darin noch weiter hören die Stimme des Weinens und des Klagens; nicht wird von dort kommen ein Säugling von wenigen Tagen und ein Greis, der nicht voll auslebte seine Tage; denn die Jungen werden als Hundertjährige sterben und die Sünder als Hundertjährige vom Fluch getroffen werden. Häuser werden sie bauen und sie bewohnen, Weinberge werden sie pflanzen und ihre Frucht essen.“ Jes. 65, 17—21. |*

Dasselbe gilt von den Heilsgütern, die das Individuum von Jahwe erwartet: Leben (ḥajjim) und Wohlsein (šalom). Nirgends tritt uns die Materialität und Diesseitigkeit der alttestamentlichen Heilsgüter so großartig entgegen wie in den Berichten von alttestamentlichen Grundstückskäufen<sup>21</sup>. In den umständlichen Realismus solcher Prozeduren wagt sich keine fromme Vokabel hinein; und doch ist alles getragen von einem durch und durch sakralen Pathos. Hier sind die stabilen Gegebenheiten; um sie legt sich erst das Denken und die theologische Reflexion der frühesten wie der spätesten Zeiten herum. Um dieser Dinge willen, d. h. um ihrer Realisierung willen, begibt sich überhaupt die Heilsgeschichte nach alttestamentlicher Auffassung. Natürlich hat Israel auch eine religiöse „Gedankenwelt“ gehabt, nämlich ein Bemühen um ein Erfassen dieser Heilsgüter, ein Ringen um ein Verständnis und eine Aneignung, denn die Generationen haben sich die Aufgabe des Ergreifens neu gestellt, und deshalb ist hier nicht von einer Stabilität, sondern vielmehr von einer Variabilität und Labilität dieser Gedankenwelt zu sprechen. Wie ist es denn mit allen den Vorstellungskreisen von Gott, Mensch, Tod, Sünde, Vergebung? Es muß doch auffallen, wie viel davon Israel doch immer nur auf Zeit gegeben war, bis es durch rätselvolle Erschütterungen aus der Tiefe wieder zerschlagen wurde. Damit soll nur gesagt werden, daß diese Gedankenwelt immer etwas Zweites ist gegenüber den Wegereignissen und den Israel vorgehaltenen Heilsgütern. Und zu alledem kommt das hermeneutische Bedenken, daß wir nämlich eine Religion Israels, seine Frömmigkeitswelt ja größtenteils doch nur indirekt aus den Quellen erstel-

<sup>21</sup> Gen. 23; Jer. 32, 7 ff.; Gen. 33, 18 f.; 2. Sam. 24, 24; Ruth 4, 3 ff.

len können, d. h. unter Absehung der eigentlichen kerygmatischen Absicht der Schriften; denn diese geht, wie wir sehen, auf die Markierung von Gottestaten.

(8.) Will man der theologischen Gedankenwelt Israels gerecht werden, so muß von ihrem fortgesetzten Bezug zu den realen Heilsgütern die Rede sein. Israel hat sich ja nicht mit einem bestimmten Verständnis dieser geschichtlichen Gaben begnügt. Es ist vielmehr der Prozeß eines ständigen Aufarbeitens zu beobachten, eines nie Fertigwerdens und einer immer neuen Interpretation. Die Gabe des Manna wird in der älteren Überlieferung als das Wunder einer leiblichen Speisung verstanden; das Ereignis hat da die Schwere der heilsgeschichtlichen Einmaligkeit (Ex. 16, 1—5, 13 b—16 a). Die Quelle P dagegen sieht in dem Vorgang etwas Typisches, etwas, das sich bei dem Empfang der Gaben im Gottesvolk immer wieder ereignet, daß jeder das Seine empfang, daß keiner einen Überschuß und keiner zu wenig hatte, daß es sich nicht aufspeichern ließ usw. (Ex. 16, 6—13 a, 16 b—26). An die Gestalt Samuels hat Israel fast alle Ämter hingehalten, die nur irgend dafür in Frage kommen konnten: das des Sehers, des Richters, des Propheten und des Leviten<sup>22</sup>. Immer noch einmal hat es sich diese Erscheinung in der Heilsgeschichte zu|deuten versucht, als könne das, was in und durch Samuel in Israel geschehen war, in keinem der zur Verfügung stehenden Ämter zureichend untergebracht werden. (Wird der Christ dieses Suchen und Tasten und Herumraten nicht verstehen und gutheißen? Doch davon später.)

Eine besondere Bewandnis hat es noch mit den eigentlichen Verheißungsgaben. Es ist ja keineswegs so, daß solche Verheißungen nur sozusagen vor Israel hergegangen und bis zuletzt Gegenstand seiner Hoffnung geblieben seien. Vielmehr berichtet Israel in vielfältiger Weise von wirklich in die Geschichte eingegangenen göttlichen Erfüllungen. Das Beispiel aller Beispiele ist die Erfüllung der alten Landverheißung, von der im Buch Josua geradezu pedantisch festgestellt wird, daß alles Verheißene erfüllt, daß nichts hingefallen sei (Jos. 21, 43 ff.; 23, 14). Mit dieser Erfüllung in der Geschichte vermindert sich

<sup>22</sup> 1. Sam. 9, 11 ff.; 7, 15 f.; 3, 20; 1. Chron. 6, 18 ff.



aber die Aktualität der einmal ergangenen Verheißung merkwürdigerweise nicht; sie fällt nicht dem Gesetz der Geschichte anheim. Vielmehr bleibt die Landverheißung trotz ihrer ersten Erfüllung über Israel stehen. Unter Josia wird Israel vom Deuteronomium so angeredet, als stünde es in allem noch vor der Erfüllung der Landverheißung, als stünde die *„Ruhe vor allen Feinden ringsum“* (Dtn. 12, 9; 25, 19) noch aus usw. Und Bileam schildert den Segen, den Wasserreichtum und die Fruchtbarkeit des Landes Israels so überschwenglich, als rede er gar nicht von dem kärglichen palästinischen Bergland, sondern geradewegs vom Paradies:

*„Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnungen Israel, wie Täler, die sich ausdehnen, wie Gärten an einem Fluß, wie ‚Eichen‘, die der Herr gepflanzt hat, wie Zedern am Wasser. Wasser rinnt aus seinen Eimern, reichliches Wasser hat seine Saat.“* Num. 24, 5—7.

Bei den Propheten ist dann die Zerlegung des Gotteshandelns an Israel in ein erstes und ein letztes vollzogen. So weissagt Deuteronomiasaja von einem zweiten Exodus, der sich unter noch heilvolleren Zeichen ereignen wird (Jes. 52, 11 f.). Auch Hosea stellt die erste Wüstenzeit einer letzten gegenüber: Jahwe wird Israel noch einmal in die Wüste führen, wo das Gottesvolk dann wieder ganz auf ihn geworfen sein wird, und wo es dann die Heilsgaben aus seiner Hand und nicht aus der Fruchtbarkeitsgötter empfangen wird (Hos. 2, 16—20). An solchen und vielen anderen Aussagen sieht man, daß schon innerhalb des Alten Testaments stumme Geschichtsfakten weisagend geworden sind und als Vorbilder angesehen wurden, denen dann ein neues und ein völligeres Heilshandeln Gottes entsprechen sollte. Da ist also alles in Bewegung; die Dinge gehen nie auf, und aus der Erfüllung ersteht unversehens wieder die Verheißung von noch Größerem (z. B. aus dem von Gott gestifteten Königtum die Verheißung des letzten Gesalbten). Hier trägt nichts seinen letzten Sinn in sich, sondern ist jeweils Angeld von noch größeren Wundern. |

CLAUS WESTERMANN

## ZUR AUSLEGUNG DES ALTEN TESTAMENTS

Geschichtliche Einleitung

1953

Es sei zunächst in wenigen Linien dargestellt, was der heutigen Diskussion der Frage nach dem Verstehen des Alten Testaments voraussetzt. — Das wissenschaftliche Fragen nach dem Alten Testament ist aus dem christlichen Glauben als solchem nicht gefordert. Die Kirche hat vor und nach der Reformation ohne alttestamentliche Wissenschaft gelebt und leben können. Für Luther hat es so wenig wie für die damalige römische Kirche eine besondere Sicht des Alten Testaments oder ein besonderes Fragen nach ihm gegeben<sup>1</sup>. Diese ist erst aus der Begegnung der Kirche mit der Geschichtswissenschaft erwachsen.

Mit der Aufklärung entstand für das Abendland ein Bewußtsein geschichtlicher Abstände und geschichtlicher Zusammenhänge, das dem Erschließen einer neuen Dimension gleichkam. Für eine Kirche, die sich auf die Bibel gründete, mußte diese Erschließung des Denkens in geschichtlichen Abständen und geschichtlichen Zusammenhängen wichtig werden. Für die Hörer der Bibel in der Reformationszeit gab es grundsätzlich keinen Abstand zwischen dem Alten und dem Neuen Testament; die geschichtlich tatsächlich vorhandenen und von den Reformatoren wie den orthodoxen Theologen natürlich gesehenen geschichtlichen Abstände hatten theologisch keine Bedeutung. Als aber alle Ereignisse der Geschichte ihre historische Perspektive gewannen, konnten die Ereignisse, von denen die Bibel berichtet, nicht einfach davon ausgenommen werden. Zu eng sind die zentralen Vorgänge der Bibel mit historischen Daten verknüpft, als daß es möglich gewesen

<sup>1</sup> Vgl. H. Bornkamm, Luther und das Alte Testament (1948).



wäre, aus dem plastisch gewordenen Bild der Geschichte diese Ereignisse auszunehmen und sie weiter so | flächenhaft zu sehen, wie sie vor der Erschließung der historischen Dimension gesehen wurden<sup>2</sup>.

Zwei Folgerungen ergeben sich aus diesem Tatbestand: Wir können nicht hinter jene Erschließung der historischen Tiefendimension zurück. Wir können nicht hinter die Erkenntnis zurück, daß die Worte und Geschichten, die vom 1. Mosebuch bis zum Propheten Maleachi aufgeschrieben sind, keine Fläche, sondern einen Weg darstellen. Wir können nicht hinter die Erkenntnis zurück, daß auf diesem Weg sich vieles gewandelt hat: die Sprache, die Formen der Gemeinschaft, in gewisser Weise das Denken und die Denkformen, das Verhältnis Israels zu der es umgebenden Welt. Wir können z. B. nicht mehr davon absehen, daß der Prophet Amos im 8. Jahrhundert, der Prophet Haggai im 6. Jahrhundert, der eine vor, der andere nach dem Exil gewirkt hat; der geschichtliche Zusammenhang der Prophetie des einen und des andern ist für uns nicht gleichgültig für das Verstehen der Prophetenworte und kann es wohl kaum wieder werden. Wir können nicht davon absehen, daß die im Chronikwerk geschilderten gottesdienstlichen Formen die einer Spätzeit sind, daß etwa die Geschichte von Isaaks Opferung in dieser Zeit unmöglich wäre. Die Worte des Predigers atmen so unverkennbar den Geist einer späten Zeit, daß es für uns nicht mehr möglich ist, sie aus der Frühzeit Israels stammend zu denken. — Diese zeitliche Unterscheidung ist für uns etwas Notwendiges geworden. Daran ändert nichts, daß uns vielfach das Hineinstellen der Texte der Bibel in ihren geschichtlichen Zusammenhang nicht mit Sicherheit möglich ist. |

<sup>2</sup> Die Frage nach der Relevanz geschichtlicher Abstände für die Arbeit an der Bibel ist zum erstenmal klar und mit allen ihren Konsequenzen gesehen bei Joh. Phil. Gabler in seiner akademischen Antrittsrede zu Altorf 1787: „De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regendisque recte utriusque finibus.“ Er hat darin zuerst auf vollständige Scheidung der biblischen Theologie von der Dogmatik gedrungen; damit zugleich hat er die biblische Theologie als eine historische Wissenschaft gefordert (S. 183): Est theologia biblica e genere historico... Alle wesentlichen Forderungen einer solchen geschichtlichen Sicht sind hier schon gestellt: Unterscheidung der Verfasser, der Zeiten, ja auch schon geschichtliche Darstellung der Begriffe. Selbst die Formgeschichte ist hier im Prinzip schon gesehen, wenn Gabler fordert, die *singula dicendi genera* zu untersuchen.

Andererseits dürfen wir aber diese historische Sicht nicht verabsolutieren. Es wäre eine Verzeichnung des Tatbestandes, würde man sagen: vor der historischen Sicht der biblischen Geschichten sind diese falsch, seit dieser sind sie richtig gesehen worden. So kann nur aus einem Rausch der Aufklärung gesprochen werden; und von diesem Rausch sollten wir ernüchtert sein. Wenn etwas klar ist, dann dies, daß die historische Sicht eine zeitlich bedingte ist und daß sie darin ihre Grenze hat. Das historisch urteilende (= kritische) Hören auf die Bibel ist für uns eine Notwendigkeit geworden. Aber es wäre falsch, wollten wir uns anmaßen, in ihm nun die einzig richtige, absolut und für immer gültige Methode der Bibelerklärung gefunden zu haben. |

Die einschneidendste Wandlung im Verstehen der Bibel seit der Reformation ist aber gar nicht das Auftreten der historischen Kritik als solcher, sondern der in ihrem Gefolge auftretende Begriff Religionsgeschichte. Für die Reformatoren war die Vielheit der Religionen als eine Frage an die christliche Kirche überhaupt noch nicht herangetreten. Erst die Aufklärung konfrontierte das urteilende Fragen mit der Vielheit der Religionen. Begriff und Wirklichkeit der Toleranz, die diese Vielheit als ein Faktum voraussetzt, ist nur in einer Aufklärungszeit denkbar. In ihr hat auch tatsächlich der moderne Begriff „Religion“ erst seine Prägung bekommen: Religion als ein vorfindliches Faktum, und zwar immer nur in der Mehrzahl vorfindlich, wie etwa auch die Sprache. Diese Religionen aber waren in dem neuentdeckten Sinn Bestandteil der Geschichte: sie entstanden und vergingen, und in ihrem Entstehen und Vergehen ließen sich Gesetze wahrnehmen, die den Gesetzen historischen Werdens und Vergehens entsprachen; die Religionen in ihrer Vielheit und in ihrer geschichtlichen Bewegtheit bildeten im ganzen die Religionsgeschichte. — Dies war nun wiederum eine Entdeckung, der sich die christliche Kirche nicht zu verschließen vermochte. Sowohl die Vielheit der Religionen wie auch ihre geschichtliche Bewegtheit konnten nicht bestritten werden. Dieses neue Begreifen der Religionsgeschichte gewann schnell die Herrschaft tief in die Theologie hinein. Es zeigte sich darin, daß z. B. in der Arbeit am Alten Testament aus der bis dahin sogenannten alttestamentlichen Theologie eine alttestamentliche und dann eine israelitische Re-



ligionsgeschichte wurde. Das bedeutete: das Alte Testament wurde zur historischen Quelle einer der vielen Religionen, die Religion Israels ein Abschnitt der allgemeinen Religionsgeschichte. Davon, daß dieses Buch doch immerhin für einen erheblichen Teil der Menschheit verbindliche Autorität, nämlich ein Teil ihrer Bibel war, sah man hier möglichst ab; diese Tatsache hielt man in der religionsgeschichtlichen Sicht für das Verstehen der | Bibel für unwesentlich, wenn nicht gar für ein Hindernis. Dabei soll nicht bestritten werden, daß diese „religionsgeschichtliche Schule“ vieles im Alten Testament sehen und verstehen lehrte, was vorher verborgen war und was als wesentliche Erkenntnis bleiben wird und keinesfalls wieder preisgegeben werden darf. Für die Gesamtsicht des Alten Testaments aber lag die Grenze dieser Schule in ihrem alles bestimmenden Begriff „Religion“.

Nun geschah etwas sehr Merkwürdiges: der Boden, auf dem der Begriff Religionsgeschichte gewachsen war und auf dem die Lehrer und Forscher der religionsgeschichtlichen Schule innerhalb der Theologie arbeiteten, geriet ins Wanken. Er wurde derart von Einbrüchen zerrissen, daß die Grundvoraussetzung der religionsgeschichtlichen Schule nicht mehr standhielt: man könne die Fundamente des eigenen Glaubens so nivellieren und relativieren, daß er eine Religion unter vielen wird. Es standen Kräfte auf, die zu der Frage zwangen: Handelt es sich bei dieser Sache, an der wir als Religionshistoriker arbeiten, um etwas, wovon man leben und wofür man sterben kann? Die Frage „Wie verhält sich der eigene Gott bzw. der eigene Glaube zu dieser Religionsgeschichte?“ meldete sich ganz neu aus einer Richtung, aus der sie niemand erwartet hätte. Die Religionsgeschichtler wurden von außen her gezwungen, dazu Stellung zu nehmen, ob der Gott ihres Religionsabschnittes der ist, zu dem heute das Flehen eines Angefochtenen zu gelangen vermag oder nicht. Hier ist vor allem der Appell Rudolf Kittels zu nennen, den er bald nach dem ersten Weltkrieg an die Alttestamentler richtete, in dem es um diese Grundfrage ging<sup>3</sup>. Es trat nun eine rückläufige Bewegung ein: die alttestamentliche Theologie trat wieder stärker hervor; man spürte allgemein, daß es

<sup>3</sup> R. Kittel, Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft, ZAW 39 (1921)

mit einer bloßen alttestamentlichen Religionsgeschichte nicht getan sei. Aber zu einer Klärung führte der Kurswechsel keineswegs; es folgte eine lange Übergangszeit, in der es nicht zu durchschlagenden Lösungen kam. Am besten zeigt sich dies wohl an der Tatsache, daß die religionsgeschichtliche Schule die letzte war, die in Deutschland zu umfassenden Kommentarwerken kam, und daß jetzt erst, etwa dreißig Jahre später, Vorbereitungen zu neuen Kommentarwerken getroffen sind. Für die Zwischenzeit ist bezeichnend, daß es in der alttestamentlichen Arbeit bei einem ungelösten und unklaren Nebeneinander von Religionsgeschichte und Theologie blieb. |

Aus dieser Situation ist zu verstehen, daß jetzt die Frage nach dem Verstehen des Alten Testaments gestellt wurde, als sei man erst am Anfang. Eine Situation also, die einerseits bestimmt ist von der Entdeckung der geschichtlichen Perspektive, von der auch die sogenannte Religion nicht ausgenommen werden konnte, andererseits von der Erfahrung der Unausweichlichkeit eines theologischen Redens vom Alten Testament, das auf irgendeine Weise zu der Frage Stellung nimmt, ob und wie der Gott, von dem und zu dem in diesem Buch geredet wird, derselbe ist, den im Neuen Testament Jesus anruft und der der Gott des Bekenntnisses der christlichen Kirche ist.

Fragt man nach dem den neuen Versuchen Gemeinsamen, so drängt sich die Antwort geradezu auf: Bei allen ist grundlegend: das Alte Testament berichtet Geschichte oder berichtet eine Geschichte oder berichtet Geschehendes<sup>4</sup>.

Noth: „... daß nach dem biblischen Zeugnis Gott nicht in zeitlosem Mythos erscheint oder in einem System gültiger Sätze sich äußert, sondern im geschichtlichen Geschehen sich offenbart, und daß gerade das Alte Testament in einem erstaunlich weiten Ausmaß einfach Geschichtserzählung bietet...“ (S. 56).

von Rad: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch. Es stellt eine von Got- | tes Wort gewirkte Geschichte dar, von der Weltschöpfung

S. 84 ff., und dazu F. Baumgärtel, Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments (1952) S. 135.

<sup>4</sup> Ich meine, daß dies auch die Voraussetzung der Arbeit Bultmanns ist.



bis zum Kommen des Menschensohnes ... daß auch die prophetischen Bücher Geschichtsbücher sind ...“

Zimmerli: „Überblicken wir das ganze Alte Testament, so finden wir uns in eine große Geschichte der Bewegung von Verheißung und Erfüllung hineingestellt“ (S. 91).

„... das verborgene Wissen des Unterwegsseins von Verheißung zu Erfüllung im Rahmen der Geschichte Jahwes mit seinem Volk ...“

Es sollen hier noch zwei Forscher angeführt werden, die zeigen können, daß dieselbe Grundthese an weit entfernten anderen Stellen ebenfalls laut geworden ist.

Der erste ist Martin Buber: „Was uns hier erhalten ist, darf man nicht als Historisierung eines Mythos oder eines Kultdramas, nicht als Versetzung eines ursprünglich Zeitlosen in die geschichtliche Zeit ansehen; ein großer Geschichtsglaube entsteht nicht durch Umdeutung des Außergeschichtlichen, sondern durch Erfahrung eines geschehenden Ereignisses als eines ‚Wunders‘, d. h. als einer nur im Bereich göttlicher Tat zu erfassenden Tatsache ... Wir bekennen, was geschah“ (Der Glaube des Propheten [1952] S. 71).

Oder ein Wort zur Tempelrede Jeremias (Jer. 7):

„Was er hier sagt, ist einfach dies, daß es seinem Gott nicht um Religion zu tun ist! ... Er will keine Religion, er will ein Menschenvolk“ (S. 247).

„JHWH ist ein geschichtslebendiger Gott. Er setzt die Geschichte nicht von einem selber geschichtsfremden Jenseits her fest und läßt sie sich nun abrollen, sondern er tritt selber in sie ein und erkämpft sie“ (S. 301).

Es ist deutlich, daß es auch M. Buber im Alten Testament um Gottes Geschichte mit seinem Volk geht. Allerdings muß hier ein Vorbehalt gemacht werden: manchmal erscheint es, als trete dieses ganz Einfache, das Handeln Gottes in der Geschichte, hinter der menschlichen Seite zurück, nämlich der „Glaubensgeschichte“, so vor allem in der Einleitung; S. 15 f.: „Glaubensgeschichte Israels wird in der Bibel ... erzählt.“ Diese Verlagerung des Schwergewichts auf die menschliche Seite dieser Geschichte kommt an anderen Stellen noch stärker zum Ausdruck; vgl. dazu vor allem H. J. Kraus in EvTh 12 (1952/53)

S. 59 ff.: „Gespräch mit Martin Buber.“ Trotzdem muß, auf das Ganze gesehen, gesagt werden, daß auch Buber im Alten Testament den Bericht von einer Geschichte, der Geschichte Gottes mit seinem Volk sieht.

Aus einer gänzlich anderen Richtung kommt die Arbeit von G. Ernest Wright: „God who acts“ (London 1952), in der das Alte Testament noch stärker und umfassender als in einer der vorher genannten Arbeiten als ein Bericht von der Geschichte Gottes mit seinem Volke verstanden ist. Er sagt in seiner Einleitung:

„Biblische Theologie ist keine lehrsatzmäßige und systematische Dogmatik, aber eine Ganzheit eigener Art, es ist eine Theologie der Wiedergabe (theology of recital) oder Bekanntmachung (proclamation) der Taten Gottes.“ Oder: „Biblische Theologie ist die bekennende Wiedergabe der erlösenden Taten Gottes in einer besonderen Geschichte“ (S. 13).

„Der Realismus der Bibel besteht in der genauen Beachtung der geschichtlichen Fakten und ihrer Tradition, weil diese Fakten Gottes Fakten sind.“

Dem Verfasser ist vor allem daran gelegen, die Bedeutung dieser Sicht des Alten Testaments für die Theologie und die Kirche überhaupt herauszustellen. In der Ganzheit des Handelns Gottes sieht er die wesentliche Verbundenheit der beiden Testamente. „Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Kirchen heute, eine zentrale biblische Theologie ins Auge zu fassen, ... in welcher beide Testamente in organischer Weise verbunden sind.“ Eine solche biblische Theologie kann aber für ihn nicht mehr ein Gedankensystem sein, sondern nur ein bekennender Bericht vom Handeln Gottes in der Geschichte, eine theology of recital, in der bestimmende Ereignisse der eigenen Geschichte als das rettende Handeln Gottes in seiner Geschichte mit seinem Volk wiedergegeben werden.

Es ist angesichts der Tatsache, daß all diese Neuansätze in irgendeinem, mehr oder minder betonten Gegensatz zur bloß religions-geschichtlichen Sicht des Alten Testaments stehen, auf den ersten Blick verblüffend, daß der Begriff Geschichte in den genannten Äußerungen zur Auslegung des Alten Testaments eine so hervorragende Rolle



spielt! Das ist nur verständlich, wenn hier — ob bewußt oder unbewußt — der Geschichtsbegriff in seiner Bedeutung abgewandelt ist. Wenn von Rad sagt: „Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch“ (S. 11), so stellt er gleich im nächsten Satz klar, daß er hier einen anderen Begriff hat als die Historiker des 19. Jahrhunderts: „Es stellt eine von Gottes Wort gewirkte Geschichte dar, von der Wertschöpfung bis zum Kommen des Menschensohnes.“ Die gleiche unbedingte Zusammengehörigkeit von Geschichte und Gotteswort betont Zimmerli: Die endgültige Erfüllung ist Christus insofern, als in ihm „das Wort Gottes ganz | Geschehnis, das Geschehnis ganz und gar Wort Gottes geworden ist“ (S. 93). Auch Noth sagt (S. 67 ff.), daß „zu den Heils-taten Gottes auch das verheißende und fordernde Wort Gottes . . . gehört“ (doch ist der Zusammenhang von Wort Gottes und Geschichte Gottes hier nicht so betont).

Hier liegt der entscheidende Punkt. Wir fragen: Was ist das, „eine von Gottes Wort gewirkte Geschichte“? Was ist Geschichte, wenn sie als Bewegung zwischen Verheißung und Erfüllung, d. h. also zwischen von Gott her ergehendem Wort und dem von Gott gewirkten Faktum, verstanden wird? — Man muß sich darüber klar sein, daß in dieser Bestimmung von Geschichte, also in diesem Geschichtsbegriff eine Bestreitung des Geschichtsbegriffes des 19. Jahrhunderts vorliegt.

Von hier aus mag klarwerden, daß es sich in der Tat um einen Neuan-satz handelt. Die alttestamentliche Wissenschaft hat einerseits den Schritt zum geschichtlichen Denken ohne Vorbehalt bejaht. Sie weiß, daß sie niemals mehr das Alte Testament so ohne Rücksicht auf die geschichtlichen Zusammenhänge auslegen kann, wie es die Väter der Reformation und die Väter der Orthodoxie noch konnten; andererseits aber hat sie sich von der Umklammerung durch einen Geschichtsbegriff frei gemacht (oder sie ist dabei, sich von ihm frei zu machen), der meinte und meint, die Geschichte der Menschheit sehen und beschreiben zu können unter Ausschuß der Frage nach dem Wirken Gottes. Deswegen kann nicht mehr zugegeben werden, daß die im Alten Testament berichtete Geschichte „Religionsgeschichte“ im Sinne einer Sektorengeschichte sei; aber ebensowenig, daß sie „Heilsgeschichte“ im Sinne einer Sektorengeschichte sei. Nein, sie ist ein Stück Geschichte, ein

Stück Weltgeschichte, in dem kein einziger Faktor objektiv beweist, daß es in ihm in einer einzigartigen Weise um Gottes Handeln gehe; auch nicht und vor allem nicht Gottes Wort als eine vorfindliche Größe! |

Das hieße: Weder die Religion Israels noch seine Frömmigkeit, weder die Gedanken über Gott, die hier gedacht wurden, noch der Begriff, den man sich von Gott machte, weder die Summa aller Aussagen über Gott, in irgendein System gebracht, noch ein das Ganze bestimmendes theologisches Prinzip macht dieses Buch zum Zeugnis der Geschichte Gottes mit seinem Volk, sondern allein — so kühn und gewagt das auch klingen mag — das Handeln Gottes, das in all den vorher genannten Kategorien nicht zu fassen ist, sondern nur bezeugt oder bekannt werden und im Zeugnis oder Bekenntnis weitergegeben werden kann! |

Von diesem Handeln Gottes in die Geschichte hinein kann aber sinnvoll nur da geredet werden, wo es mit einem Wort verbunden ist. Die Rettung am Schilfmeer konnte von denen, die sie erfuhren, und den kommenden Geschlechtern *nicht* aus dem Grunde als Handeln Gottes bekannt, besungen und überliefert werden, weil die Gruppe, die sie erfuhr, *glaubte*, es habe Gott darin gehandelt, weil es ihre Überzeugung oder ihr Empfinden war, sondern *allein* aus dem Grund, weil diese Rettung Wortcharakter hatte, d. h. weil diese Rettung ihr in der Stunde der Not *zugesagt* war und sie sie daher als Einlösung des Zugesagten, als Eintreffen des Angekündigten erfuhr. Dieser Zusammenhang ist für das Verstehen des Alten Testaments entscheidend wichtig. Daß ein geschichtliches Faktum als Gottes Tat bekannt wird, kann seine Begründung im Alten Testament niemals, mindestens niemals allein aus dem bekommen, was die betreffenden Menschen dabei dachten, empfanden, glaubten. Dies ist nicht der Grund, der ein Bekenntnis zu tragen vermag! Vielmehr kann das Bekenntnis allein darauf gründen, daß das Faktum als ein Dictum anerkannt wurde. Die Rettungstat am Schilfmeer *fiel damit an*, daß an einen Menschen das Wort erging (Ex. 3, 7 f.): Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten *gesehen*, und ihr Schreien über ihre Treiber habe ich *gehört*, ja, ich habe ihre Schläge erkannt: *so komme ich herab, es zu erretten* aus der Gewalt Ägyptens... |



Erst durch diese Verbindung mit dem ankündigenden Wort und allein durch die Verbindung mit ihm wird das Geschichtsfaktum zum Handeln Gottes in einem Zusammenhang, nur dadurch kommt es zu einer „Geschichte Gottes mit seinem Volk“. Die Kontinuität dieser Geschichte liegt in nichts anderem als in dem Spannungsbogen, der die Ankündigung mit dem Eintreffen des Angekündigten verbindet. Dies ist der Grund dafür, daß in dem jetzt geführten Gespräch um die Auslegung des Alten Testaments die Frage nach dem Begriffspaar Verheißung und Erfüllung im Vordergrund steht<sup>6</sup>.

Der erste dieser beiden Begriffe bezeichnet ein Reden, der zweite ein Geschehen (oder ein Handeln); das aber ist das Grundproblem, um das es heute in der Frage nach dem Verstehen des Alten Testaments geht: Wie verhält sich hier das an Menschen ergehende Gotteswort zu dem (geschichtlichen) *Geschehen*? Wie verhalten sich Gotteswort und Geschichte zueinander? Die Zeit der Orthodoxie meinte über das im Alten Testament ergehende Gotteswort verfügen zu können ohne jede Rücksicht auf die Geschichte; die Worte wurden aus dem geschichtlichen Zusammenhang ohne alle Hemmung herausgerissen und dienten als Belegstellen für Sätze der Dogmatik. Genau das Gegenteil geschah in der durch die Aufklärung eingeleiteten Epoche der theologischen Arbeit: das eigentlich, wesentlich Gültige war jetzt nicht mehr das Gotteswort, sondern die Geschichte. Dem historischen Denken mußte sich jetzt das „Gotteswort“ fügen; und widersprach es dem als richtig erkannten geschichtlichen Vorgang oder der geschichtlichen Entwicklung, dann konnte es eben nicht richtig sein. In beiden Epochen hörte man nicht wirklich auf das Alte Testament, weil man schon vorher über es Bescheid wußte; das eine Mal auf Grund einer zeitlos gültigen Dogmatik, das andere Mal auf Grund eines dogmatischen Geschichtsbegriffes, der meinte, der Menscheng Geist könne die Geschichte denkend erfassen und beherrschen. Die Zeit dieser beiden Extreme ist jetzt vorbei, und es beginnt der mühsame Weg, Schritt für Schritt nach dem zu fragen, was denn das Alte Testament selbst in den Texten zu dem Verhältnis von Gotteswort und Geschichte sagt.

RUDOLF BULTMANN

## WEISSAGUNG UND ERFÜLLUNG

1948

### I

Die urchristliche Gemeinde lebt in der Überzeugung, daß sich in ihrer Zeit — d. h. im Auftreten Jesu Christi, in seinem Tod und seiner Auferstehung und ebenso in ihrer eigenen Existenz und ihren Schicksalen — die Weissagungen des Alten Testaments erfüllt haben oder, soweit die Erfüllung noch aussteht, sich demnächst erfüllen werden mit der Parusie Christi.

Nach der im Neuen Testament wie in der kirchlichen Tradition herrschenden Auffassung ist die Weissagung verstanden als die Voraussage eines künftigen Geschehens, und die Erfüllung ist das Eintreffen des Vorausgesagten. Ist die Weissagung von Gott autorisiert, so ist sie gewissermaßen ein Versprechen Gottes, das im späteren Geschehen seine Erfüllung findet.

Für das Neue Testament versteht sich dabei ein Doppeltes von selbst: 1. Die Zukunft, auf welche die Weissagungen des Alten Testaments gehen, ist die *Endzeit*, die messianische Zeit, und diese ist für die christliche Gemeinde, die *ἐκκλησία* Gottes, Gegenwart geworden (vgl. z. B. 1. Kor, 10, 11). Die Weissagungen des Alten Testaments sind also alle in diesem Sinne messianische Weissagungen. — 2. Das Alte Testament enthält Weissagungen nicht nur in den Stücken, die in seinem eigenen Sinne Weissagungen sind, also in den prophetischen Verheißungen und Drohungen; es ist vielmehr als Ganzes ein Buch der Weissagung, dessen Aussagen, seien es Berichte, Klagen | oder was auch immer, jetzt von der Erfüllung aus als Weissagungen kenntlich werden. In diesem Sinne sagt Paulus *was aber zuvorgeschrieben ward, das ward uns zur Lehre geschrieben* (Röm. 15, 4), nämlich (nach Vers 3)



*weil wir aus ihm ersehen können, daß das, was mit Christus geschah, der Weissagung entspricht.*

Folgt das Neue Testament im ersten Falle, nämlich im Verständnis der prophetischen Weissagungen als Weissagungen auf die eschatologische Heilszeit, der alttestamentlich-jüdischen Tradition, so im zweiten Falle der hellenistisch-stoischen Tradition. Diese hat die Methode ausgebildet, alte, von autoritativer Geltung bekleidete Texte nach Wahrheiten zu befragen, die den Verfassern jener Texte selbst ferngelegen haben und die in den Texten auch faktisch gar nicht enthalten sind, sondern durch mehr oder weniger künstliche Deutung bzw. Umdeutung, durch *Allegorese*, aus ihnen heraus- oder besser in sie hineingelesen werden müssen. Diese Methode war vom hellenistischen Judentum übernommen und auf das Alte Testament angewandt worden. Benutzt Philon die Methode der Allegorese, um aus dem Alten Testament zeitlose Wahrheiten der Theologie, der Kosmologie, der Anthropologie und der Ethik herauszulesen, so benutzt das Neue Testament diese Methode, um messianische Weissagungen zu finden. In jedem Falle ist es klar, daß man aus den Texten herausliest, was man vorher schon weiß. Man will es aber in den alten Texten finden, damit es als autoritative Wahrheit gelten kann. Der Unterschied des Neuen Testaments von Philon ist nur der, daß es jenem durchweg nicht darum geht, allgemeinen Wahrheiten Geltung zu verschaffen, sondern Ereignisse der Gegenwart als in Gottes Heilsplan begründet bzw. vorausbestimmt nachzuweisen und so diesen Ereignissen ihren etwaigen Anstoß zu nehmen, ja den Anstoß in sein Gegenteil zu verwandeln, in eine Bestätigung der Heilsgewißheit. Aber die Methode ist die gleiche.

Einige Beispiele mögen das Gesagte illustrieren.

Die erste Form, die Erfüllung *prophetischer Weissagungen* in der Geschichte Jesu eingetroffen zu sehen, ist die für Matthäus typische, wie es in der oft wiederholten und variierten Formel seinen Ausdruck findet *das ist aber alles geschehen, damit erfüllt würde, was durch den Propheten gesagt ist, der da spricht* (1, 22), einer Formel, die er freilich auch anwendet, wenn er einen Psalmtext als Weissagung interpretiert (13, 35). |

Die Weissagung der Jungfrauengeburt findet er 1, 23 in Jes. 7, 14;

die des Kindermordes 2, 17 f. in Jer. 31, 15; Jesu Heilungswunder sind nach 8, 17 in Jes. 53, 4 geweissagt; Jesu Parabelrede nach 13, 35 in Ps. 78 (77), 2; als Weissagung für den Einzug in Jerusalem (21, 5) muß Sach. 9, 9 dienen; der Verrat des Judas für dreißig Silberlinge (27, 9 f.) ist Sach. 11, 9 f. geweissagt.

Wie beliebige Stellen des Alten Testaments als Weissagungen verstanden werden, zeigen folgende Beispiele:

a) Aus den *Psalmen* (außer der schon angeführten Stelle Mt. 13, 35): Nach Röm. 10, 18 ist die Heidenmission Ps. 19, 5 geweissagt; die Vollendung der eschatologischen Herrschaft Christi findet Paulus (1. Kor. 15, 27) in Ps. 8, 7 geweissagt.

b) Aus dem Gesetz: Röm. 10, 6—8 interpretiert Paulus Dtn. 30, 11—14 als Weissagung der Gerechtigkeit aus dem Glauben: | Dtn. 25, 4 muß 1. Kor. 9, 9 als Weissagung der Vorschrift dienen, daß der Verkündiger des Evangeliums das Recht beanspruchen kann, von den Gemeinden erhalten zu werden.

c) Aus der Geschichte *Israels* ist 1. Kor. 10, 1—4 die Weissagung der christlichen Sakramente entnommen: Der Durchzug durch das Rote Meer und der Zug unter der Wolke sind Vorabbildungen der Taufe; das Manna und der wunderbare Trunk aus dem Felsen sind Vorabbildungen des Herrenmahles. Insofern dann Vers 5—7 Israels Schicksal in der Wüste der christlichen Gemeinde als Warnung dienen muß, ist die Situation Israels auf seiner Wanderung eine Vorabbildung der Situation der christlichen Gemeinde.

Diese Art, von Weissagung und Erfüllung zu reden, ist in einer Zeit, in der das Alte Testament als geschichtliches Dokument verstanden und nach der Methode historischer Wissenschaft interpretiert wird, *unmöglich geworden*. Wohl ist das neutestamentliche Verständnis in solchen Fällen im Recht, in denen es eschatologische Verheißungen des Alten Testaments als Weissagungen der Heilszeit versteht. Jedoch ist auch in diesen Fällen klar, daß der Prophet nicht an die Vorgänge gedacht hat, in denen das Neue Testament die Erfüllung findet, z. B. die Erfüllung von Sach. 9, 9 in Mt. 21, 5 oder die von Jes. 59, 20 f. in Röm. 11, 26 f. oder die von Jer. 31, 31—34 in Hebr. 8, 8—11.

Vollends aber ist die Unmöglichkeit des neutestamentlichen und



traditionellen Verständnisses deutlich in den zahlreichen Fällen, in denen der alttestamentliche Text nur dadurch als Weissagung brauchbar wird, daß er gegen seinen ursprünglichen Sinn verstanden wird, vor allem wenn er gar gegen den ursprünglichen Wortlaut angeführt wird nach dem Text der Septuaginta in Fällen, in denen der hebräische Wortlaut unbrauchbar wäre.

Jes. 7, 14 (Mt. 1, 23, s. o.) ist nach dem Text der Septuaginta als Weissagung der Jungfrauengeburt zu verwenden, weil in ihm das hebr. עלמה (junges Weib) als παρθένος (Jungfrau) übersetzt ist.

Rachels Klage (Mt. 2, 17 f., s. o.) ergeht Jer. 31, 15 über die in die Gefangenschaft geführten Juden, denen übrigens die Rückkehr verheißen wird.

Der Gottesknecht von Jes. 53, 4 ist beladen mit Plagen und nimmt sie nicht wie der heilende Jesus (Mt. 8, 17, s. o.) hinweg. |

Ps. 78, aus dem Mt. 13, 35 Jesu Gleichnisrede als Erfüllung der Weissagung erwiesen wird (s. o.), ist überhaupt keine Weissagung. Der Sänger will Weisheit verkündigen, nämlich Gottes wunderbare Taten in der Vergangenheit des Volkes. Die Weisheitslehre wird als חכמה und חידה bezeichnet; da als Übersetzung von חכמה in der Septuaginta παραβολή dient, ist die Deutung auf die Parabelrede möglich.

Auch die Prophetenstelle Sach. 11, 12 f. ist keine Weissagung, als welche sie Mt. 27, 9 f. dienen muß, sondern eine allegorische Schilderung der Zustände im Volk. Der die Rolle des Hirten spielende Prophet wirft den schäbigen Lohn von dreißig Silberlingen, als er seinen Vertrag mit den Herdenbesitzern löst, in den Tempelschatz: אֶל־הַתְּנָאִץ wie nach dem Targum zu lesen ist, während der masoretische Text אֶל־הַתְּנָאִץ „zum Töpfer“ bietet. Die Deutung bei Matthäus setzt die beiden Varianten voraus: Judas bringt das Geld in den Tempel, und die Priester kaufen dafür den Töpferacker.

Die Röm. 10, 18 zitierten Psalmworte (s. o.) weissagen nicht die Heidenmission, sondern sagen, daß Himmel und Erde bei Tag und bei Nacht Gottes Herrlichkeit preisen.

Ps. 8 redet nicht von der eschatologischen Herrschaft Christi (1. Kor. 15, 27, s. o.), sondern von der Hoheit des Menschen, die ihm Gott verliehen hat.

Paulus bezieht Röm. 10, 6—8 (s. o.) auf die Predigt von der Glaubensgerechtigkeit, was Dtn. 30, 11—14 vom Gesetz gesagt ist.

Dtn. 25, 4 (1. Kor. 9, 9, s. o.) schreibt angemessene Behandlung des dreschenden Ochsen vor und kann nur durch Allegorese auf die Verkünder des Evangeliums bezogen werden.

Wenn Paulus 1. Kor. 14, 21 die Weissagung von Jes. 28, 11 f. als Weissagung der Glossolalie deutet, so verkehrt er ihren Sinn so ziemlich ins Gegenteil, da der ursprüngliche Sinn der ist, daß Gott das Volk Israel fremdsprachigen Völkern preisgeben wird.

Hebr. 2, 6—8 bringt Ps. 8, 5—7 als Weissagung der zeitweiligen Erniedrigung des präexistenten Christus. Im Urtext beschreiben diese Worte die Würde des Menschen. |

Ps. 40(39) 7—9, in Hebr. 10, 5—7 als Weissagung der Selbsthingabe Christi zum Opfer verstanden, ist nur im Text der Septuaginta zu diesem Zweck brauchbar. In seiner ursprünglichen Absicht redet der Psalm davon, daß Gott keine Schlacht- und Speiseopfer verlangt, sondern Gehorsam, und in diesem Sinne heißt es „Ohren hast du mir gegraben“. Statt des אָזְנַיִם כָּרַתָּ לִּי liest aber die Septuaginta: σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι.

Hebr. 12, 26 zitiert Hag. 2, 6 als Weissagung der eschatologischen Katastrophe. Im Urtext ist es bildlich gemeint: Alle Völker sollen in Bewegung geraten und ihre Schätze nach Jerusalem bringen. Benutzbar wird es für Hebr. erst in der Fassung der Septuaginta, die das ἅπαντα εἰσέφερε hat.

Es ist klar, daß in allen diesen Fällen die neutestamentlichen Schriftsteller nicht neue Erkenntnisse aus den alttestamentlichen Texten gewinnen, sondern aus ihnen heraus- bzw. in sie hineinlesen, was sie schon wissen. Folgt man ihrer Intention, so muß man sagen, daß für sie von der Erfüllung aus das Alte Testament als Weissagung durchsichtig wird. Von der Erfüllung aus wird also Weissagung erst als solche erkannt! Welches wäre aber der Sinn eines solchen Verfahrens Gottes? Den Zwecken der urchristlichen Gemeinde wäre damit freilich gedient. Denn in der antijüdischen Polemik sowohl wie in der Heidenmission vermag sie Anstöße zu überwinden, Fragen zu beantworten, Beweise



beizubringen, indem sie anstößige oder verwunderliche Fakten als vorausbestimmte und geweissagte nachweisen kann.

Aber ist das theologisch haltbar? Darf der Anstoß des Kreuzes Jesu dadurch überwunden werden, daß man es als längst von Gott beschlossenen und geweissagt erkennt? Oder nicht nur dadurch, daß man seinen Sinn, seine Bedeutung erfaßt?

Und ferner: Welches ist denn das Kriterium, mittels dessen es möglich wird, im Alten Testament Weissagungen zu finden? Welche Sicherung besteht, daß man nicht willkürlich den Sinn, den man finden möchte, einträgt? In Wahrheit gibt diese Methode, Weissagung zu finden — sei es ohne, sei es mit Allegorese —, den alttestamentlichen Text der Willkür preis, und die grotesken Beispiele bei den Apostolischen Vätern sind nur die Konsequenz des Verfahrens der neutestamentlichen Autoren. So, wenn im ersten Clemensbrief (12, 7) das rote Seil, das die Hure Rahab aus ihrem Hause heraushing, als Weissagung der Erlösung durch das Blut Christi gedeutet wird, oder wenn der Barnabasbrief (9, 8) in den 318 Knechten Abrahams eine Weissagung des Kreuzes Christi findet. Wird die Willkür der Deutung auch dadurch gebändigt, daß der Exeget nicht Beliebiges aus dem Text herauslesen kann, sondern ihm nur Wahrheiten des christlichen Kerygmas und Dogmas entnehmen darf, so ist das nicht nur ein völlig überflüssiges Bemühen, da man diese Wahrheiten ja ohnehin schon kennt, sondern es wird dadurch auch der eigentliche Anstoß, den der Glaube zu überwinden hat, verdeckt und ebenso der rechte Weg zur Überwindung.

## II

1841—44 erschienen die beiden Bände des Werkes „Weissagung und Erfüllung“ von Joh. Chr. Konr. Hofmann. Seine These ist die, daß nicht die *Worte* des Alten Testaments eigentlich Weissagung sind, sondern die *Geschichte* Israels, von der das Alte Testament zeugt. Diese Geschichte ist *weissagende Geschichte*, die in der Geschichte Christi und seiner Gemeinde zur Erfüllung kommt. Dann ist also Weissagung nicht Voraussage künftiger Ereignisse, auf deren Eintreffen man warten

müßte. Vielmehr ist Weissagung die Geschichte selbst, sofern diese eine Bewegung ist, die auf ein Ziel hinführt und dieses Ziel ständig als Weissagung oder Verheißung in sich trägt. Von der Erfüllung aus wird die Geschichte als Weissagung verständlich, indem der Sinn ihrer Bewegung deutlich wird. Das ist natürlich etwas ganz anderes, als wenn nach der traditionellen Auffassung die Weissagung von der Erfüllung her verständlich wird, indem plötzlich ein geheimer Sinn von Worten zutage tritt, die ursprünglich in ihrem Zusammenhang etwas ganz anderes bedeutet hatten. Nein, jedes Wort wie jedes Ereignis, von dem das Alte Testament berichtet, hat an seiner geschichtlichen Stelle seinen eindeutigen Sinn und gewinnt Weisungscharakter nur dadurch, daß der Gesamtverlauf der Geschichte, in der es steht, Weissagung ist. Da für Hofmann Christus das Ziel der Geschichte ist, so ist die Geschichte Weissagung auf Christus<sup>1</sup> — und zwar im Grunde nicht nur die Geschichte Israels, sondern die Weltgeschichte überhaupt. „Wenn es wahr ist, daß alle Dinge, groß und klein, dazu dienen, die Einigung der Welt unter ihr Haupt, Christus, herbeizuführen: so gibt es gar nichts in der Weltgeschichte, dem nicht etwas Göttliches innewohnt, nichts also, das der Weissagung notwendig fremd bleiben muß“ (Weissagung und Erfüllung, I, 7).

Hofmann gibt ein Beispiel dafür: „Es kann sich auch ein künftiger Vorgang in einem früheren abbilden und im voraus darstellen. Jeder Triumphzug, der durch die Straßen Roms ging, war eine Weissagung auf den Cäsar Augustus: denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage vor: den Gott im Menschen, Jupiter im römischen Bürger. Darin, daß Rom seinen Siegern gerade diese Ehrenbezeugung zuerkannte, gab sich seine Zukunft zu erkennen, daß es die Welt durch den göttlich verehrten Imperator beherrschen werde. Nachdem der Apostel Johannes erzählt hat, wie es gekommen, daß Jesus am Kreuze die Beine nicht zerschlagen wurden, fügt er hinzu,

<sup>1</sup> Auch H. Schlier vertritt in seinem Artikel „Weissagung und Erfüllung“ (RGG<sup>2</sup> V, Sp. 1813 f.) diese Auffassung, wenn er sagt, daß erst, als in Christus das Ende der Zeiten gekommen, als die alttestamentliche Geschichte vollendet war, das vorige Geschehen als ein von Christus redendes und damit erfülltes offenbar wurde.



damit sei das Wort erfüllt worden: „Man soll dem Passahlamm kein Bein zerbrechen.“ Im Passahlamm sieht er also Jesum vorgebildet; und in dem, was Jesu widerfährt, erfüllt sich ihm eine im Passahmahl gegebene Weissagung oder Weisung auf Künftiges. Die Bedeutung des Triumphes ist in den vielen sich wiederholenden Triumphzügen, die Bedeutung des Passahs in den alljährlichen Passahmahlzeiten nicht erfüllt, sondern der wesentliche Inhalt des einen und des andern, in welchem die Wahrheit des einen und des andern besteht, soll sich erst künftig herausstellen, und somit die darin enthaltene Weissagung sich erst noch bestätigen“ (Weissagung und Erfüllung I, 15 f.).

Übrigens findet Hofmann auch innerhalb des Alten Testaments bzw. innerhalb der Geschichte Israels selbst Weissagung und Erfüllung. Wenn es Gen. 15, 6 heißt: „*Abraham glaubte Gott, und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet*“, so ist das eine Weissagung, die ihre Erfüllung in dem Gen. 22 berichteten Ereignis fand darin nämlich, daß Abraham seinen Sohn gehorsam zu opfern bereit war. Glaube ist Gehorsam; Abrahams Glaube ist aber Gen. 15 noch nicht als Gehorsam sichtbar, sondern wird es erst Gen. 22. |

Hofmanns Weise, von Weissagung und Erfüllung zu reden, ist offenbar eine durch Hegel beeinflusste *Geschichtsphilosophie*, die ihren christlichen Charakter nur dadurch gewinnt, daß für ihn *Christus das Ziel der Geschichte* ist. Auch sonst unterliegt die rein geschichtsphilosophische Betrachtung gewissen Hemmungen. Ein Beispiel dafür ist die Deutung des Ausrufs Adams über Eva Gen. 2, 23: „*Diese ist nun endlich Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch. Sie soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen.*“ Dies ist nach Hofmann die erste Weissagung. Denn da das in diesem Ausruf ausgesprochene Verhältnis von Mann und Weib infolge des Sündenfalles (der ja eigentlich nicht in die Hofmannsche Konzeption hineinpaßt) nicht ungestört blieb, bedurfte es einer Wiederherstellung in höherer Vollkommenheit. „Was nun der Mann dem Weibe gewesen, aber nicht geblieben ist, das ist in ewiger Weise Christus dem Menschengeschlechte. Er ist das Haupt der Gemeinde, wie der Mann des Weibes Haupt. In seiner Gemeinschaft erkennt und also auch beherrscht sie alles“ (Weissagung und Erfüllung I, 71). Auch hier hält sich Hofmanns

Grundanschauung insoweit durch, als nach seiner Deutung die Intention des Beginns der Geschichte ihre Verwirklichung durch ihr Ende findet. Die Weissagung besteht auch hier darin, daß in dem Ausruf Adams die auf ihr Telos vorweisende Intention der Geschichte vom Telos aus sichtbar wird.

Der Hofmannschen Auffassung gegenüber wird man aber die Frage erheben müssen, *welche theologische Relevanz sie denn hat*. Einen Beweis für die Geltung Christi kann sie natürlich nicht erbringen, da Christus ja schon als das Ziel der Geschichte erkannt sein muß, ehe die Deutung der Geschichte Israels sub specie Christi möglich wird. Wollte man aber sagen, daß eine Bestätigung Christi eben *damit* gegeben ist, *daß* eine solche Deutung möglich wird, so heißt das doch nichts anderes, als daß Christus durch eine geschichtsphilosophische Betrachtung bestätigt wird. Verlangt der Glaube nach einer solchen? Bedarf er ihrer? Ist die Hofmannsche Betrachtung nicht eine zwar interessante, aber theologisch doch irrelevante Beschäftigung mit der Geschichte Israels? Aber sollte vielleicht doch in Hofmanns Fragestellung etwas Richtiges stecken? Darin nämlich zunächst, daß er nicht die einzelnen Worte des Alten Testaments, sondern die Geschichte, von der es erzählt, als Weissagung verstehen will? Und sodann darin, daß er diese Geschichte von Christus, ihrem Ende, her als Weissagung verstehen will? Liegt sein Fehler nicht darin, daß er | dieses Verständnis mit Hilfe des philosophischen Gedankens von der Geschichte als eines Entwicklungsganges erreichen will, in dem ursprünglich im Geschehen wirksame Tendenzen im Gang des Geschehens zu ihrer Verwirklichung gelangen? Nach dem Neuen Testament ist Christus das Ende der Heilsgeschichte nicht in dem Sinne, daß er das Ziel der geschichtlichen Entwicklung bedeutet, sondern weil er ihr eschatologisches Ende ist. Läßt sich von daher die alttestamentliche Geschichte vielleicht in einem legitimen Sinne als Weissagung verstehen? Der Versuch, diese Frage zu beantworten, soll in der Weise unternommen werden, daß drei Begriffe untersucht werden, mit denen das Neue Testament entscheidend wichtige Begriffe des Alten Testaments aufnimmt und sie doch in neuem, nämlich eschatologischem Sinne interpretiert.



## III

## 1. Der Begriff des Bundes

Der Begriff des Bundes ist im Alten Testament ein Hauptbegriff, der das Verhältnis zwischen Gott und Volk bezeichnet. Und zwar ist die Rede vom Bunde Gottes mit dem Volke ganz real gemeint im Unterschied etwa vom Begriff der Ehe, der dieses Verhältnis im Bilde beschreibt. Natürlich sind Gott und Volk im Bunde nicht gleiche Partner; aber doch ist ihr Verhältnis ein Bund, der auf gegenseitiger Treue beruht und zu gegenseitiger Treue verpflichtet: Gott fordert die Treue des Volkes, und das Volk darf sich auf die Treue Gottes verlassen, der dieses empirisch-geschichtliche Volk erwählt hat. Der Bund hat ursprünglich seine Gültigkeit durch Opfer gewonnen und wird durch den rechten Opferkult ständig erhalten bzw. erneuert<sup>2</sup>. Gilt er der populären Meinung daher als unerschütterlich, wenn nur das Volk seinem Gott den von ihm verlangten Kult darbringt, so protestiert dagegen die prophetische Predigt. Sie protestiert zunächst gegen die Bindung Gottes an das Land, in dem das Volk seine Heimat gefunden hat und mit dem es mehr und mehr verwächst. Sie protestiert ebenso dagegen, die Bindung Gottes an das Volk als eine unwiderrufliche aufzufassen, indem sie sagt, daß die Gültigkeit des Bundes vom Gehorsam des Volkes abhängt, indem sie diesen Gehorsam aber nicht (oder nicht nur) als die treue kultische Verehrung | Gottes versteht, sondern als den Gehorsam gegen seine sittlichen Forderungen, die Recht und Gerechtigkeit verlangen. Gott kann das Volk, das er erwählt hat, verwerfen, wenn er will. Israel hat keinen Anspruch auf den Vorzug vor anderen Völkern:

„Seid ihr mir nicht wie der Neger Volk, ihr Kinder Israels? ist der Spruch Jahwes. Hab' ich nicht Israel aus Ägypten geführt, die Philister aus Kaphthor, die Aramäer aus Kir?“ (Am. 9, 7).

Das ist freilich kein Protest gegen den Erwählungsgedanken als solchen. Dieser wird festgehalten, wenn es heißt:

<sup>2</sup> Vgl. Nils A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941) S. 9.

„Nur euch habe ich erwählt von allen Geschlechtern der Welt, darum suche ich heim an euch alle eure Schuld!“ (Am. 3, 2).

Der Protest richtet sich nur dagegen, daß Israel seine Vorzugsstellung vor anderen Völkern als sicheren Besitz ansieht und nicht mit der Möglichkeit des Widerrufs rechnet. Der Bund ist gebrochen, wenn einer der Partner seine Bundespflichten nicht erfüllt.

Wenn es sich nun um den Bund Gottes mit einem Volk als einer realen, empirisch-geschichtlichen Größe handelt, so kann die Gültigkeit des Bundes nur auf Bedingungen gestellt sein, die ein solches Volk als Volk erfüllen kann, also auf Darbringung des offiziellen Kultus und — im späteren Judentum — auf die Einhaltung einer bestimmten Ordnung des Lebens. Ein Bund mit einem Volke, der auf die Erfüllung sittlicher Forderungen als Bundesbedingung gestellt wäre, ist in der geschichtlichen Wirklichkeit eine Unmöglichkeit. Es ist schon ein innerer Widerspruch, von einem Bunde zu reden, der ein empirisch-geschichtliches Volk auszeichnet und ihm Gottes Hilfe zusichert, wenn die Gültigkeit des Bundes gar nicht an die Existenz des empirisch-geschichtlichen Volkes als Volk, sondern an die sittliche Haltung der Einzelnen im Volke gebunden ist. Worauf ruht nun für den Einzelnen, der zum Volke gehört, die Sicherheit? Darauf, daß er zum erwählten Volke gehört? Das ist freilich die naive, natürliche, aus dem Erwählungsgedanken fließende Vorstellung: Das Volk ist von Gott als Ganzes erwählt, und der Einzelne gewinnt seine Sicherheit aus seiner Zugehörigkeit zu diesem Bundesvolke. So ist das Bewußtsein in Israel, gegen das sich der Protest der Propheten erhebt und gegen das später Johannes der Täufer protestiert:

„Bildet euch nicht ein, ihr könntet denken: Wir haben Abraham zum Vater! Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken!“ (Mt. 3, 9). |

Aber wenn das so steht, wenn die Gültigkeit des Bundes auf der sittlichen Haltung der Einzelnen beruht, so ist im Grunde der Gedanke des Bundes Gottes mit dem Volke aufgelöst. Nichts anderes sagt in der Tat Jesu Wort:

„Ich sage euch: Viele werden von Osten und von Westen kommen und werden zu Tische liegen mit Abraham, Isaak und Jakob im



*Himmelreich, die Söhne des Reiches aber werden hinausgeworfen werden in die Finsternis draußen“ (Mt. 8, 11 f.).*

Der Bund Gottes mit einem Volke, dessen Einzelne als Volksangehörige der sittlichen Forderung Gottes genügen, ist ein eschatologischer Begriff, weil ein solches Volk keine reale empirisch-geschichtliche, sondern eine eschatologische GröÙe ist.

So wird denn auch der Begriff des Bundes in der Prophetie zu einem eschatologischen Begriff. Gott wird, da der Alte Bund durch die Schuld des Volkes zerbrochen ist, in der kommenden Heilszeit einen Neuen Bund schließen. Dieser Bund aber hat, wie die Heilszeit überhaupt, wunderbaren Charakter:

*„Da schlieÙe ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund. Nicht einen Bund, wie ich ihn schloß mit ihren Vätern, damals, als ich sie bei der Hand nahm, sie aus Ägyptenland zu führen. Haben sie doch meinen Bund gebrochen, und ich habe sie verworfen. Nein! Das ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht Jahwe: Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres, und in ihr Herz will ich es schreiben. Dann werde ich ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Dann brauchen sie nicht mehr zu lehren der eine den andern: Erkenne Jahwe! Denn sie alle werden mich dann kennen vom Kleinsten bis zum Größten, spricht Jahwe. Ja! Ich vergebe ihnen ihre Schuld, und an ihre Sünde denke ich nicht mehr“ (Jer. 31, 31—34).*

*„Dann schlieÙe ich einen Heilsbund mit ihnen, ein ewiger Bund ist es. Dann lasse ich sie viel werden und stelle mein Heiligtum in ihre Mitte für ewige Zeit. Dann wird meine Wohnung über ihnen sein, dann will ich ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Und die Völker werden erkennen, daß ich, Jahwe, es bin, der Israel heilig macht, wenn mein Heiligtum für immer in ihrer Mitte bleibt“ (Ez. 37, 26—28). |*

Ist ein solcher Bund noch eine reale geschichtliche Möglichkeit? Ist der Gedanke eines eschatologischen Bundes nicht ein Zeichen dafür, daß der Bund Gottes dem Wesen nach eine eschatologische, innerweltlich nicht zu realisierende GröÙe ist? Sind nicht Jeremia und Hesekiel noch inkonsequent, wenn sie diesen eschatologischen Bund immer noch

als einen Bund Gottes mit einem künftigen empirischen Volke Israel auffassen? Jedenfalls zieht das Neue Testament die Konsequenz aus dem Gedanken des eschatologischen Bundes, wenn es glaubt, daß jene Verheißung des Jeremia jetzt erfüllt sei für die christliche Gemeinde (Hebr. 8, 8—12; 10, 16 f.). Diese Gemeinde aber ist kein Volk als Gebilde der innerweltlichen Geschichte. Und so ist auch die Stiftung des Neuen Bundes nicht mehr wie die des Alten ein Ereignis der Volksgeschichte. Gestiftet ist er im Tode Christi, und der Einzelne wird in ihn aufgenommen durch die Taufe und die Teilnahme am Herrenmahl, in dem unter Brot und Wein der Leib und das Blut Christi zugeeignet werden. Als stiftendes Ereignis steht der Tod Christi nicht wie das Sinai-Ereignis in der Volksgeschichte, in der er höchstens eine Episode ist. Er ruft vielmehr aus der Volksgemeinschaft heraus und stiftet eine Gemeinde, die keine weltliche Gebundenheit hat. *„Darum hat auch Jesus, um durch sein Blut das Volk zu heiligen, draußen vor dem Tore gelitten. So laßt uns denn hinausgehen zu ihm aus dem Lager, indem wir seine Schmach tragen“* (Hebr. 13, 12 f.). Sammelt sich die Gemeinde zum Herrenmahl, so ist sie Kultusgemeinde. Aber der Kultus ist nicht mehr die Sache eines Volkes, wie die Feier des Passahlammes es war. Das Passahlamm ist durch Christus ersetzt, der *„als unser Passah“* geschlachtet worden ist (1. Kor. 5, 7). Die synoptische Überlieferung bringt das dadurch zum Ausdruck, daß sie das letzte Mahl Jesu, in dem sie das Herrenmahl begründet sieht, auf den Abend der Passahfeier legt, während Johannes, um den gleichen Gedanken auszudrücken, die Kreuzigung auf diese Zeit legt.

Nach Paulus ist der Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Bund der Gegensatz von „Buchstaben“ und „Geist“ (2. Kor. 3, 6. 7—18). Der Neue Bund als der „bleibende“, der Bund des „Geistes“ (*πνεῦμα*) und der „Gerechtigkeit“ (*δικαιοσύνη*), überstrahlt den Alten an „Glorie“ (*δόξα*). Diese Glorie ist aber weltlich nicht sichtbar wie die alte und wird nicht einem Volke als solchem zuteil wie etwa bei Deuterocesaja (z. B. 60, 19 f.), sondern nur denen, die sich zum Herrn bekehren. Und diese werden verwandelt *„von Glorie zu Glorie“*, indem sie die Erkenntnis seiner Glorie aus der Predigt des Evangeliums empfangen. Sie haben aber *„diesen Schatz“* nur in *„irdenen Gefäßen“*



(2. Kor. 4, 7 ff.), d. h. sichtbar sind an ihnen nur Not und Tod, und nur darin erweist sich das „Leben Jesu“ innerhalb dieser Welt. Es ist also klar: *Der Neue Bund ist eine radikal eschatologische Größe*, d. h. eine außerweltliche Größe, und die Zugehörigkeit zu ihm entweltlicht die Genossen des Bundes.

Kultus und Ritus des Alten Bundes haben ihre Gegenbilder im Neuen. Vom Passahfest war eben schon die Rede: Christus ist als das Passahlamm des Neuen Bundes geschlachtet: *„Also laßt uns feiern nicht im alten Sauerteig und nicht im Sauerteig der Gemeinheit und Schlechtigkeit, sondern im Ungesäuerten der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit“* (1. Kor. 5, 8). Der Hebräerbrief entwickelt die Theorie, daß der jüdische Kult eine nunmehr erledigte Vorabbildung der christlichen Heilsveranstaltung ist, ein *„Schatten der künftigen Güter“* (Hebr. 10, 1; vgl. 8, 5).

Das Bundeszeichen des Alten Bundes, die Beschneidung, ist erledigt; *„denn nicht, wer im Sichtbaren ein Jude ist, ist wirklich einer; und nicht die im Sichtbaren vollzogene fleischliche Beschneidung ist wirklich Beschneidung; sondern wer im Verborgenen ein Jude ist, ist wirklich einer, und die Beschneidung des Herzens, die im Geist und nicht nach dem Buchstaben vollzogen wird (ist wirklich Beschneidung)“* (Röm. 2, 28 f.; vgl. 1. Kor. 7, 19; Gal. 5, 6; 6, 15). Die Christen sind beschnitten nicht mit einer Beschneidung, die mit der Hand vorgenommen wird (Kol. 2, 11). Es gilt: *„Die Beschneidung, das sind ja wir, die wir im Geiste Gott verehren und uns Christi Jesu rühmen und nicht auf das Fleisch unser Vertrauen setzen“* (Phil. 3, 3).

Damit ist auch der Gegensatz des Bundesvolkes zu andern Völkern weggefallen, *„denn es gibt keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen; denn Einer ist der Herr über alle, der reich macht alle, die ihn anrufen“* (Röm. 10, 12). *„Denn alle, die ihr in Christus getauft wurdet, habt ihr Christus angezogen, da gilt nicht Jude noch Grieche, da gilt nicht Sklave noch Freier, da gilt nicht Mann noch Weib, denn alle seid ihr Einer in Christus Jesus“* (Gal. 3, 27; vgl. 1. Kor. 12, 12 f.; Kol. 3, 11). |

## 2. Der Begriff der Königsherrschaft Gottes

Wie in anderen semitischen Völkern, so ist auch in Israel Gott als König vorgestellt worden; seit wann, ist umstritten; sicher nachweisbar ist es Jes. 6, 5, jedoch ist es für die frühere Zeit mit großer Sicherheit zu erschließen. Der Sinn des Königtums Jahwes ist der, daß Jahwe der Herr des Volkes ist, der dem Volke seinen Willen auferlegt durch seine Anordnungen (מִצְוָה) und Gebote (פְּקֻדָּה). Als der Richter (שֹׁפֵט) schlichtet er durch seinen Schiedsspruch Streitigkeiten und ist so der Rechtshelfer innerhalb des Volkes, wie er es nach außen ist, indem er Israels Kriege führt und sich überhaupt als Schützer, Helfer erweist. Wie realistisch Gottes Königtum vorgestellt ist, zeigt die alsbald genauer zu besprechende Konkurrenz mit dem weltlichen Königtum.

Es scheint in Israel ein Fest der Thronbesteigung Jahwes als Neujahrsfest gegeben zu haben. „*Jahwe ward König*“, ist der Ruf des Festes (Ps. 47; 93; 96; 97; 99). Er wird als erhaben über alle anderen Götter und als der Herr der Welt gepriesen. In der kultischen Feier erlebt die fromme Gemeinde seine Königsherrschaft. Aber wie die Königspsalmen zu eschatologischen Psalmen wurden, so wird auch *der Begriff der Königsherrschaft Gottes zum eschatologischen Begriff*. In der Zeit des Exils, als Gott sein Volk preisgegeben hat, erwartet man die Errichtung seiner Königsherrschaft von der Zukunft, die das Heil bringen wird. So schaut Deuterjesaja die Befreiung Israels aus dem Exil als den Anbruch der Heilszeit. Der Freudenbote, den der Prophet im Geiste sieht, meldet: „*Dein Erlöser kommt, dein Gott ward König!*“ (Jes. 52, 7).

In der Zeit nach dem Exil gehen die Aussagen über Gottes gegenwärtige und zukünftige Königsherrschaft nebeneinander her, und sie gilt auch in der weiteren Entwicklung nie als ausschließlich zukünftig. In gewissem Sinne ist sie immer gegenwärtig, ein Glaube, der in Gebeten seinen Ausdruck findet und der auch der rabbinischen Formel „das Joch der Königsherrschaft auf sich nehmen“ zugrunde liegt; denn diese bedeutet: das Gesetz auf sich nehmen bzw. das Schema re-



zitieren<sup>3</sup>. Aber es herrscht doch die Überzeugung, daß Gottes Königsherrschaft in der Welt jetzt nicht aufgerichtet ist. Die Hoffnungen des Deuterocesaja und der nachexilischen Propheten hatten getragen. Von der Herrlichkeit der Heilszeit ist noch nichts zu sehen; fremde Völker herrschen in der Welt und herrschen auch über Gottes Volk. Und zumal als die Vorstellung vom Satan als dem Weltherrscher in das Judentum eindringt, erheben sich aufs neue Sehnsucht und Hoffnung auf die künftige Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes. Der Apokalyptiker träumt von jener Zeit:

„Dann wird Gottes Herrschaft über all seiner Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende nehmen“ (Assumptio Mosis 10, 1). Das Gebet fleht:

*„Es zeige sich Deine Herrlichkeit,  
und kund werde die Größe Deiner Pracht! . . .  
Jetzt aber eilends zeige sich Deine Herrlichkeit,  
und verzögere nicht das von Dir Verheißene!“*

(Syr. Baruch-Apokalypse 21, 23. 25.)

*„Und Gott richte auf seine Königsherrschaft  
bei eurem Leben und in euren Tagen  
und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel,  
in Eile und in naher Zeit!“* (Kaddisch.)

Der Anbruch der Königsherrschaft Gottes, mit der die Satansherrschaft ein Ende nimmt, ist zugleich der Beginn des neuen Äons<sup>4</sup>. Die Heilszukunft, von den Propheten als eine neue geschichtliche Epoche erwartet, wenngleich herbeigeführt und ausgestaltet mit Wundern und als eine definitive Heilszeit, sie wird jetzt zur schlechthin supranaturalen Heilszeit. Ihr geht das Weltgericht voraus, das sich nicht mehr,

<sup>3</sup> Vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I (1922) S. 608.

<sup>4</sup> Von den variierenden Ausgestaltungen der eschatologischen Hoffnung, insbesondere von der vielfach begegnenden Unterscheidung der messianischen Zeit (als eines Vorspiels) und des neuen Äons, darf ich hier absehen, wo es nur auf den Grundgedanken ankommt.

wie in der prophetischen Erwartung, innerhalb der Völkergeschichte abspielt, sondern ein forensischer Gerichtsakt ist, bei dem sich die ganze Welt vor dem Richter zu verantworten hat. Bei ihm erfolgt die Auferstehung der Toten, und voraus geht die Endzeit des alten Äons, die „Wehen des Messias“, da alle teuflische Bosheit und alle Not ihren Höhepunkt erreichen.

Auch in der *Verkündigung* Jesu ist die Königsherrschaft Gottes nicht mehr im Sinn der alttestamentlichen Theokratie verstanden als die Herrschaft des Gottkönigs im befreiten Lande über das zu Macht und Glück erhobene Volk Israel, sondern als das vom Himmel her hereinbrechende Wunder einer neuen Weltzeit. Diese erscheint nicht mehr als das ideale Bild vom Leben eines Volkes, das, mit Jerusalem in seiner Mitte, friedlich auf seinen Feldern unter seinen Feigenbäumen und Weinstöcken wohnt. Auch kein Wunschbild malt, wie bei den Apokalyptikern, den Glanz und die Genüsse des kommenden Äons aus. Es bleibt nur das Wort „Herrschaft Gottes“, und es bleibt der Gedanke einer Gemeinschaft, in der Gottes Name geheiligt wird und sein Wille geschieht. Daß diese Gemeinschaft nicht mehr an die Grenzen des Volkes gebunden ist, zeigt das schon angeführte Wort von den vielen, die von Osten und Westen kommen werden (Mt. 8, 11 f.); das zeigt ebenso die Geschichte vom barmherzigen Samariter (Lk. 10, 30—37). Die Forderungen der Bergpredigt, das Liebesgebot — sie zeigen keinerlei Interesse an Volk und Volksordnung; das Recht wird durch die Liebe überboten, und der Richter wird einst im Gericht nur nach dem fragen, was „*ihr einem dieser geringsten meiner Brüder erwiesen habt*“ (Mt. 25, 31—46).

Aber ist solche Gottesherrschaft noch innerweltlich realisierbar? Ist sie nicht ihrem Wesen nach schlechthin eschatologisch, so daß ihre Realisierung auch nicht von einer zeitlichen Zukunft erwartet werden kann?

Das Neue Testament hat sich den Gedanken der eschatologischen Gottesherrschaft in der Weise zu eigen gemacht, daß es die Existenz der Gemeinde als die Realisierung der Gottesherrschaft, als das Inkrafttreten des neuen Äons versteht, indem es die Gemeinde als eine zugleich innerweltliche und außerweltliche Größe versteht. Die Got-



tesherrschaft ist damit freilich nicht als eine Idee verstanden, die sich im Lauf der Geschichte fortschreitend und annähernd verwirklicht, sondern sie vollzieht sich als Gottes Tat in der Geschichte; sie ist Gegenwart. Jedoch nicht in dem alten Sinne, nicht innerhalb der Volksgeschichte und in den Formen der Volksgemeinschaft, sondern jenseits ihrer. Sie ist dadurch verwirklicht, daß Jesus durch seine Auferstehung zum König gemacht worden ist, und sie ist dort Wirklichkeit, wo er als der König anerkannt wird. Mag der Titel „Kyrios“ (wie wahrscheinlich) aus dem hellenistischen Kult stammen, so ist doch bei Paulus klar, daß die Kultfrömmigkeit eschatologischen Sinn gewonnen hat und daß der Kyrios der eschatologische Herr ist. Er regiert schon jetzt, und zwar bis zu seiner Parusie, bei der er, wenn mit der Auferstehung der Toten der Tod vernichtet ist, seine Herrschaft an Gott abgeben wird, damit dann Gott alles in allem sei (1. Kor. 15, 23—28). Bis dahin vertritt Christus gleichsam Gott, indem er an seiner Stelle vorläufig die Herrschaft ausübt. |

Die Heilszeit ist als die Zeit der Königsherrschaft Christi für Paulus Gegenwart (vgl. 2. Kor. 6, 2). Ihre Glorie ist in den Glaubenden und Gerechtfertigten schon wirksam. Von Gott wird Paulus „in Christus“ durch die Welt geführt, um überall „den Duft seiner Erkenntnis“ und damit Tod und Leben zu verbreiten (2. Kor. 2, 14—16). Gerechtigkeit und Leben brauchen nicht erst vom Spruch des Richters im künftigen Weltgericht erwartet zu werden, sondern sie werden schon jetzt denen zuteil, die Christus als ihren Herrn bekennen.

Die Herrschaft Gottes bzw. Christi ist also etwas völlig anderes, als die alttestamentliche Prophetie erwartet hatte. Sie ist völlig eschatologisch-überweltlich, und der Mensch, der an ihr teilhat, ist gleichsam schon entweltlicht, so daß er, wiewohl noch „im Fleisch“, doch nicht mehr „nach dem Fleische“ lebt (2. Kor. 10, 3). Und wenn bei Paulus das eschatologische Geschehen noch inkonsequent auf Gegenwart und Zukunft verteilt ist, so ist es bei Johannes radikal vergegenwärtigt. Hier ist es grundsätzlich formuliert, wenn der johanneische Jesus spricht: „*Meine Herrschaft ist nicht von dieser Welt*“ (18, 36). Das Weltgericht ist nicht als ein künftiges zu erwarten, sondern es vollzieht sich darin, daß Jesus als das „Licht“ in die Welt gekommen

ist und daß dieses sein Kommen für jeden die Entscheidung über Tod und Leben bedeutet. Wer an ihn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. Wer an ihn glaubt, der ist schon auferstanden, der ist schon aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten (3, 16—19; 5, 24 f.; 8, 51; 11, 25 f.; 12, 31; 14, 6). Die Welt ist der Sünde überführt; der Messias ist der „Gerechte“, d. h. der Sieger; der „Fürst dieser Welt“ ist gerichtet (16, 8—11). Daß Jesus die Welt besiegt hat (16, 33), ist innerweltlich nicht sichtbar, sondern erweist sich gerade darin, daß die Welt sich selbst überlassen bleibt. Aber der Sieg Jesu setzt sich fort im Sieg des Glaubens über die Welt (1. Joh. 5, 4).

### 3. Der Begriff des Gottesvolkes

Mit dem Königtum Gottes steht das weltliche Königtum in eigentümlicher Konkurrenz<sup>5</sup>. Ein Volk, dessen König Gott ist, kann eigentlich keinen irdischen König dulden, wie es in dem Worte deutlich zum Ausdruck kommt, das nach Ri. 8, 23 Gideon zu den Israeliten spricht: *Weder ich will über euch herrschen, noch soll mein Sohn über euch | herrschen. Jahwe soll über euch herrschen.*“ Nur gegen Widerstände ist das weltliche Königtum in Israel eingeführt worden, und nach dem Urteil des Propheten hat die Schuld Israels ihren Anfang in Gilgal genommen, wo Saul (nach 1. Sam. 11, 14 f.) zum König gesalbt wurde (Hos. 9, 15). Wenn das weltliche Königtum auch, nachdem es durch David populär geworden war, von der Prophetie fortan nicht als solches bekämpft wird, so kommt doch alsbald der innere Widerspruch zwischen dem Gedanken des Volkes Gottes und dem weltlichen Königtum zutage<sup>6</sup>. Das weltliche Königtum ist eine Form staatlicher Organisation. Mit ihm sind, wie es 1. Sam. 8, 10 ff. zum Bewußtsein gebracht wird, bestimmte Notwendigkeiten gegeben: Beamtentum und Armee, Geldmittel und daher Steuern. Die äußere Politik erfordert unter Umständen Bündnisse mit heidnischen Staaten — alles Dinge,

<sup>5</sup> Vgl. J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (1938) S. 175 ff.

<sup>6</sup> Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I* (1950) S. 237.



die mit dem Gedanken eines Gottesvolkes nichts zu tun haben; sie können nur Mittel für die Organisation eines weltlichen Volkes sein. Die an sie gesetzten Interessen und Kräfte können nur ablenken vom Fragen nach dem Willen Gottes, und das mit dem Staatsbewußtsein erwachende Machtbewußtsein führt dazu, die Begrenzung von Mensch und Volk durch die Macht Gottes zu vergessen. Dazu kommen die sittlichen Folgen, die durch die Umgestaltung der alten patriarchalischen Stammesorganisation entstehen: Rechtsunsicherheit, Klassen-gegensätze, Entfesselung von Ehrgeiz und Egoismus. Die prophetische Reaktion wendet sich gegen die Formen und Folgen der neuen staatlichen Organisation<sup>7</sup>. Aber es ist klar, daß die Könige, wollen sie die Verantwortung für den Staat tragen, gar nicht die Möglichkeit haben, ihr Regiment im Sinne der prophetischen Ideale zu führen. Sie müssen für Rüstung und Stadtbefestigung sorgen; sie müssen sich um Bündnisse bemühen usw. Umgekehrt vermögen die Propheten es nicht, den Gedanken des Gottesvolkes in einer Form zu vertreten, in der er unter dem weltlichen Königtum durchgeführt werden könnte. Sie fordern die Durchführung von Recht und Gerechtigkeit, binden diese Forderung aber an das Ideal der vorstaatlichen patriarchalischen Stammesorganisation, und so muß ihre Forderung scheitern. Wo ihre Ideale zu einer Gesetzgebung führen, entwirft diese das Bild einer Utopie. Denn Utopien sind das Verfassungsbild des Deuteronomium wie das der Priesterschrift, d. h. sie verkennen die realen Notwendigkeiten staatlicher Organisation und sind nur um den Preis durchführbar, daß das nach diesen Idealen verfaßte Volk keine selbständige staatliche Existenz führt.

Nach dem Exil ist dann das Ideal der Theokratie auch durchgeführt worden, aber Israel, das Gottesvolk, ist jetzt kein Staat mehr. Es lebt unter Fremdherrschaft und kann auch nur so leben, wenn es als empirisches Volk das Gottesvolk sein will. Klar zeigt sich das wieder daran, daß die Frommen sich von der hasmonäischen Dynastie abwenden, sobald diese, nachdem sie das Land von der syrischen Herrschaft befreit hat, die Notwendigkeit staatlichen Handelns ergreift. Und eben-

<sup>7</sup> Vgl. Hempel, a. a. O. S. 88 f., 121, 179 ff.

so zeigt es die freiwillige Beugung der Frommen unter die römische Herrschaft, als Pompeius in Jerusalem einzieht. Das Gottesvolk hat also erkannt, daß es, wenn es sich als solches realisieren will, nicht mehr als Staat existieren kann, sondern nur als religiöse Gemeinschaft, als eine Art Kirche.

Aber kann im Ernste die jüdische „Kirche“ der persischen und römischen Zeit als Realisierung des Gottesvolkes bezeichnet werden? Sie ist einerseits eine Gemeinschaft, die nicht durch die Kräfte und Formen eines Volkslebens zusammengehalten und gestaltet wird, sondern durch die Gesetze eines theoretisch ausgedachten Kultus und Ritus, der seine sinnvolle Bedeutung für das wirkliche Leben mehr und mehr verliert. Sie ist andererseits gebunden an das empirische jüdische Volk und schließt sich gegen andere Völker ab, gerade auch mit Hilfe jenes Ritus. Jetzt erst gewinnen Beschneidung und Sabbat ihre historische Bedeutung. So ist das Judentum, das zugleich Gottesvolk und Volksgemeinschaft sein will, ein in sich widerspruchsvolles Gebilde.

Symptomatisch ist der Widerspruch in der Hoffnung. Man betet: „Stoß in die große Posaune zu unsrer Befreiung, und erhebe Panier zur Sammlung unsrer Exulanten! Bringe zurück unsere Richter wie zuerst, und unsere Priester wie im Anfang! Erbarme dich, Jahwe, unser Gott, über Jerusalem, deine Stadt, und über Zion, die Wohnung deiner Ehre und über das Königtum des Hauses David, den Messias deiner Gerechtigkeit!“ (Achtzehn-Bitten-Gebet.)

Man erwartet also die Wiederherstellung der staatlichen Selbständigkeit des Volkes und verwünscht die Römerherrschaft, deren man doch bedarf. Aber man ist ferne davon, die Wiederherstellung durch politisches und kriegesisches Handeln herbeiführen zu wollen, sondern man erwartet sie durch Gottes wunderbares Eingreifen, und man erwartet ein selbständiges jüdisches Weltreich ohne eigentlich staatliche Formen seiner Existenz. Soweit nicht das Hoffnungsbild der nationalen Ideale überhaupt verblaßt und durch die Hoffnung auf den neuen Äon verdrängt wird, in dem die Formen staatlicher Existenz ihren Sinn verloren haben, ist es das Charakteristische, daß widerspruchsvolle Hoffnungsbilder nebeneinander im Judentum lebendig sind.



Symptomatisch ist auch das widerspruchsvolle Bild der „messianischen“ Hoffnung im engeren Sinne. Mag es Weissagungen eines kommenden „Messias“, eines Königs der Heilszeit aus dem Stamme Davids, auch aus der Zeit vor dem Exil geben, so fällt doch die eigentliche Ausbildung dieser messianischen Hoffnung in die nachexilische Zeit; und dem entspricht auch die in sich unmögliche Vorstellung eines Davidkönigs der Heilszeit, der ja nicht als eigentlicher Herrscher gedacht werden kann, sondern eine schemenhafte Figur, ein Symbol, bleiben muß. Grundsätzlich muß seine Gestalt mit dem Gedanken des König­tums Gottes konkurrieren, und praktisch muß sie konkurrieren mit der Priesterherrschaft als der praktisch einzig möglichen Form der Theokratie. In der Tat fehlt die Messiasgestalt ja vielfach in den Zukunftsbildern, und sie hat im Grunde ihren Sinn verloren. So wird der messianische Davidide durch die mythische Gestalt des „Menschensohnes“ verdrängt, und die messianische Zeit wird zu einem Vorspiel der eigentlichen Heilszeit degradiert.

Die skizzierte Entwicklung zeigt den Widerspruch zwischen dem Gedanken eines Gottesvolkes und einem staatlich verfaßten Volk; sie zeigt die Illusion einer Identifizierung des Gottesvolkes mit einem empirisch-geschichtlichen Volk. Der Gedanke eines der Königsherrschaft Gottes entsprechenden Gottesvolkes läßt sich nicht mit dem Gedanken eines nationalen, staatlich verfaßten Volkes zur Deckung bringen, sondern sprengt ihn. Daß das Judentum beides zur Deckung bringen will, ist sein eigentümlicher Selbstwiderspruch. Es muß einerseits dem empirischen Volk die Form eines Kirchenstaates geben und andererseits die Königsherrschaft Gottes und das Gottesvolk zu einem eschatologischen Begriff machen, es muß beide von der messianischen Zeit bzw. vom neuen Äon erwarten.

Im Neuen Testament ist alles dadurch in ein neues Licht gerückt worden, daß behauptet wird, der neue Äon sei mit dem Christusgeschehen angebrochen. Wie die eschatologische Königsherrschaft als Herrschaft Christi gegenwärtig ist, so ist auch das Volk Gottes, das wahre Israel, gegenwärtig in der christlichen Gemeinde. Das Volk Gottes ist dann also nicht mehr eine empirisch-geschichtliche Größe; es existiert nicht als ein Volk, das institutioneller Ordnungen zu seiner Organi-

sation bedarf. Daher wird auch der Staat, sofern er wirklich Staat, d. h. Rechtsordnung ist, freigegeben (Röm. 13); er wird sozusagen aus dem Interessenbereich des Gottesvolkes entlassen (vgl. 1. Kor. 6, 1 ff.). Daraus erwächst dann freilich auch die eigentümliche Doppelexistenz des Christen in Kirche und Staat mit ihrer Problematik, die aber im Neuen Testament noch nicht Gegenstand der Reflexion geworden ist.

*Das wahre Gottesvolk ist die Ekklesia*, die eine eschatologische Einheit ist und als solche ebenso in der einzelnen Ortsgemeinde wie in der Gesamtheit der Gemeinden zur Erscheinung kommt. Man gelangt in sie nicht durch Geburt und Volkszugehörigkeit, sondern getroffen durch den Ruf des Evangeliums, herausgerufen aus der Welt und geheiligt durch die Taufe, die den Getauften in Christus als den „Leib“ der Ekklesia hineinfügt. So sind die Angehörigen des Gottesvolkes die „Berufenen“ (*κλητοί*), die „Erwählten“ (*ἐκλεκτοί*), die „Heiligen“ (*ἅγιοι*), sie gehören Christus zu (*εἶναι Χριστοῦ*), sie sind in Christus (*ἐν Χριστῷ*).

Als Gottesvolk ist die Ekklesia das „Israel Gottes“ (Gal. 6, 16; vgl. Phil. 3, 3; Röm. 9, 6—8; Jak. 1, 1) im Gegensatz zum „fleischlichen“ Israel (1. Kor. 10, 18). Ihr gehören die „Väter“, die Verheißungen, und die Juden können sogar als die „Versammlung des Satans“ (*συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*) gescholten werden (Apk. 2, 9).

#### IV

Inwiefern ist nun die alttestamentlich-jüdische Geschichte Weissagung, die in der Geschichte der neutestamentlichen Gemeinde erfüllt ist? Sie ist es in ihrem inneren Widerspruch, in ihrem Scheitern<sup>8</sup>. Ein innerer Widerspruch durchzieht das Selbstbewußtsein wie die Hoffnung Israels und seiner Propheten. Es will sich ja nicht einfach als innerweltlich-empirische GröÙe, sondern als Gottesvolk verstehen; es

<sup>8</sup> Aus dem Referat L. Goppelts (Typos [1939] S. 14) über das Werk Patrick Fairbairns (The Typology of Scripture, 2 Bände [Edinburgh 1857]), das mir nicht zugänglich ist, meine ich entnehmen zu können, daß sich Fairbairns Auffassung in der gleichen Richtung bewegt.



will in seiner Geschichte Gottes Handeln und Führen sehen | und nicht einfach das Produkt menschlichen Planens, menschlicher Willkür und blinder Notwendigkeit. Die Intention geht also auf den überweltlichen Gott und sein Handeln. Aber der Widerspruch liegt darin, daß Gott und sein Handeln nicht im radikal jenseitig-eschatologischen Sinne verstanden werden, sondern mit der empirischen Volksgeschichte zur Deckung gebracht werden sollen. An ihrem Widerspruch scheitert die Geschichte. Die Idee des Bundes Gottes mit einem Volk erweist sich als unmöglich für die innergeschichtliche Entwicklung und wird zur eschatologischen Idee. Die Idee der Königsherrschaft Gottes erweist sich als innerweltlich unrealisierbar, und der Versuch der Realisierung wird ad absurdum geführt durch die groteske Gestalt einer priesterlich-gesetzlichen Theokratie. Die Idee des Gottesvolkes erweist sich als unrealisierbar in einer empirischen Volksgemeinschaft, da diese zu ihrer geschichtlichen Existenz der staatlichen Formen, des Rechtes und der Gewalt, bedarf und daher ständig mit der Idee eines Gottesvolkes in Widerstreit geraten muß, wenn das Gottesvolk mit dem empirischen Volk identisch sein soll.

Das Scheitern erweist die Unmöglichkeit, und deshalb ist das Scheitern die Verheißung. Für den Menschen kann nichts Verheißung sein als das Scheitern seines Weges, als die Erkenntnis der Unmöglichkeit, in seiner innerweltlichen Geschichte Gottes direkt habhaft zu werden, seine innerweltliche Geschichte direkt mit Gottes Handeln zu identifizieren.

Als Verheißung ist das Scheitern freilich erst von der Erfüllung aus zu verstehen, d. h. aus der Begegnung mit der Gnade Gottes, die sich dem öffnet, der seine Situation als eine Situation der Unmöglichkeit begreift. Die Erfüllung kann deshalb nicht als das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung angesehen werden; denn deren Ergebnis ist nichts anderes als eben das Scheitern. Und damit wäre es zu Ende, hätte nicht Gott in Christus einen neuen Anfang gemacht, der nun allerdings nicht der Anfang einer neuen geschichtlichen Entwicklung ist, sondern „neue Schöpfung“ im eschatologischen Sinne, ein „Anfang“, der nunmehr jederzeit offensteht für denjenigen, der dessen inne wird, daß sein Weg ins Scheitern führte, sein Weg, auf dem er den ewigen Sinn

seines Lebens innerweltlich realisieren wollte. Die Begegnung der Gnade Gottes lehrt den Menschen, Gottes Handeln als eschatologisches Handeln im echten Sinne, d. h. als entweltlichendes Handeln zu verstehen, und schenkt ihm die Möglichkeit des Glaubens als die Möglichkeit der eschatologischen Existenz in Welt und Zeit.

Von da aus ergibt sich das Recht, die alttestamentliche Geschichte des Scheiterns als Verheißung zu verstehen, nämlich als den Weg, den Gott das Volk des Alten Testaments geführt hat. Von da aus das Recht, jenen Widerspruch nicht als den Widerspruch zweier menschlicher Ideen zu interpretieren, sondern als den Widerspruch, der der menschlichen Existenz als solcher eigen ist: auf Gott hin geschaffen zu sein, zu Gott gerufen zu sein und doch der weltlichen Geschichte verhaftet zu sein.

Interpretieren wir die alttestamentliche Geschichte in diesem Sinne, so folgen wir der paulinischen Interpretation des Gesetzes. Das Gesetz ist der „Zuchtmeister bis zu Christus“ (Gal. 3, 24), weil es den Menschen ins Scheitern führte. „Die Schrift hat alles unter die Sünde eingeschlossen, damit die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesus Christus für die Glaubenden verwirklicht werde. Ehe aber der Glaube kam, waren wir im Gefängnis unter dem Gesetz, eingeschlossen bis zu dem Glauben, der offenbart werden sollte“ (Gal. 3, 22 f.). „Denn Gott hat alle eingeschlossen unter den Ungehorsam, um sich aller zu erbarmen“ (Röm. 11, 32).

Das Gesetz in seiner Begegnisweise als Mosegesetz ist der Weg des Scheiterns in der Sünde; Christus ist sein Ende (Röm. 10, 4). Und doch ist das Gesetz Gottes heiliger und guter Wille (Röm. 7, 12). So sind der Gedanke des mit Gott als seinem König verbündeten Gottesvolkes und die damit gegebenen Hoffnungen verführerisch zur Identifikation des eschatologischen Handelns Gottes mit dem weltlich-geschichtlichen Geschehen, zur Identifikation des Gottesvolkes mit einem empirischen Volk — und deshalb der Weg ins Scheitern.

So findet auch die Frage eine Antwort: welche *theologische Relevanz* diese ganze Betrachtung hat; warum wir, wenn wir den naiven, traditionellen Sinn von Weissagung und Erfüllung preisgeben, überhaupt noch weiterfragen, ob in einem legitimen Sinne von Weissagung



und Erfüllung geredet werden dürfe. Wozu dieses Reden? Ist es nicht eine überflüssige Spekulation, eine religiöse Geschichtsphilosophie?

Es ist das so viel und so wenig wie das Reden des Paulus vom Gesetz. Was der Glaube als Heilsweg bedeutet, versteht nur der ganz, der den falschen Heilsweg des Gesetzes kennt. Die Gesetzeslehre des Paulus ist nicht eine notgedrungene Apologie, die die Sätze ausgleichen möchte, daß das Gesetz nicht rechtfertigt und daß es doch von Gott gegeben ist. Vielmehr: Der Glaube bedarf, um seiner selbst sicher zu sein, des Wissens um den Sinn des Gesetzes; er würde sonst ständig der Verführung durch das Gesetz — in welcher Form auch immer — unterliegen. Ebenso bedarf der Glaube des Rückblicks in die alttestamentliche Geschichte als eine Geschichte des Scheiterns und damit der Verheißung, um zu wissen, daß sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grunde des Scheiterns erhebt. Wie der Glaube den Gesetzesweg als überwunden ständig in sich enthält, um wirklich Rechtfertigungsglaube zu sein, so enthält er ebenfalls auch jenen Versuch der Identifikation weltlichen und eschatologischen Geschehens ständig als überwundenen in sich, um eschatologische Haltung zu sein.

MARTIN NOTH

DIE VERGEGENWÄRTIGUNG DES ALTEN  
TESTAMENTS IN DER VERKÜNDIGUNG

1952

Es ist nicht schwer nachzuweisen, daß das Alte Testament eine in vollem Umfang und in jeder Hinsicht geschichtlich gewordene Größe ist. Das gilt schon für den alttestamentlichen „Kanon“ im ganzen, der in einer geschichtlich bedingten Mehrheit verschiedener Gestalten existiert. Darin liegt ein Problem vor allem für die reformatorischen Kirchen deutscher Zunge, die das Alte Testament in der Luther-Bibel lesen. Denn die Luther-Bibel folgt in der Auswahl „kanonischer“ Schriften nicht der alten und mittelalterlichen und noch heute bestehenden kirchlichen Tradition, die das Alte Testament in der Gestalt des in der hellenistischen Synagoge üblich gewordenen „Kanons“ rezipiert und im wesentlichen in dieser Gestalt dann auch in der lateinischen Übersetzung weitergegeben hat; vielmehr hat Luther, was den Umfang des Alten Testaments anlangt, auf den synagogalen hebräischen Kanon zurückgegriffen, der bis dahin ohne kirchliche Legitimation war. Diese Geschichtlichkeit gilt für den gesamten Text des Alten Testaments, der nachweislich und offenkundig | seine zeitbedingten Geschiede gehabt hat, wie sie handschriftlich überlieferte Literaturwerke aus alter Zeit auch sonst gehabt haben. Sie gilt für die einzelnen Bücher des Alten Testaments, die zu der Frage geradezu herausfordern, unter welchen geschichtlichen Umständen sie zustandegekommen seien. Ja, sie gilt für jedes einzelne Wort des Alten Testaments, das in einer Sprache formuliert ist, die ihre Zeit und ihre Geschichte gehabt hat und die nicht voll verständlich ist, wenn man ihre Zeit und ihre Geschichte nicht kennt. Die Feststellung dieses Tatbestandes beruht nicht auf einer bestimmten besonderen Betrachtungsweise, neben der es auch andere Betrachtungsweisen geben könnte; sondern hierbei handelt es sich



um einen Sachverhalt, der mit dem Alten Testament einfach gegeben ist und von dem nicht beliebig abgesehen werden kann.

Vor allem aber — und damit kommen wir zum eigentlichen Mittelpunkt der Sache, um die es geht — steht der ganze Inhalt des Alten Testaments in einer engen und festen Verbindung mit einer vergangenen geschichtlichen Zeit und ihrer Anschauungs- und Vorstellungswelt, aus der er nicht losgelöst werden kann. Auf der anderen Seite gehört nun das Alte Testament als der eine Teil der christlichen Bibel mit zur Grundlage der christlichen Verkündigung in der Gegenwart und muß von da aus einen unmittelbaren Gegenwartsbezug haben. Von hier aus tut sich dann jene verhängnisvolle Kluft auf zwischen einer „historisch-kritischen“ Exegese, die den gegebenen Tatbestand unerbittlich in das Auge fassen zu müssen glaubt, und einer Aktualisierung, die von den Erfordernissen der gegenwärtigen Verkündigung her an die Sache herantritt und sie von da her sehen zu müssen glaubt. Die Kluft trennt die theologische Wissenschaft in bedenklicher Weise, indem schon die systematische Theologie nur noch in Ausnahmefällen auf die Voraussetzungen und Methoden der wissenschaftlichen Exegese wirklich einzugehen vermag und erst recht die praktische Theologie von den Grundlagen der exegetischen Arbeit meist absieht; sie trennt das theologische Studium, indem der Student in den systematischen und praktischen Seminaren meist vergessen zu müssen meint, was er in den exegetischen Seminaren allenfalls gelernt hat; sie trennt einen wesentlichen Teil der wissenschaftlichen theologischen Bemühung von der Arbeit im praktischen Amt.

Hier stimmt offensichtlich etwas nicht. Es wäre aber müßig, zu fragen, wer etwa daran „schuld“ sei. Vielmehr liegt die Schwierigkeit wohl in der Sache selbst; und so ist es gewiß angemessener, nach dieser sachbedingten Schwierigkeit zu fragen. Sie wird gewiß in der Richtung zu suchen sein, daß wir es im biblischen Zeugnis mit einer in der Geschichte geschehenen Offenbarung Gottes zu tun haben und daß doch Gott an Geschichte und Zeit nicht gebunden sein kann. Von dieser Einsicht aus werden verschiedene Fragen zu beurteilen sein, die man angesichts der bezeichneten Situation in der Theologie meinen könnte stellen zu müssen.

Zunächst scheint die Frage nahezuliegen, ob die historische Methode in der Exegese nicht doch ein Irrweg sei, der zu Unrecht davon ausgehe, daß man nicht grundsätzlich zwischen dem biblischen Zeugnis und sonstiger überkommener literarischer Überlieferung scheide. In der Tat herrscht weithin die Meinung, daß eine praktische Auslegung mit historischer Exegese nichts anfangen könne, weil diese doch nur „zufällige Geschichtswahrheiten“, aber nichts Verbindliches und Gültiges ermittle. Dabei wird jedoch davon abgesehen, daß nach dem biblischen Zeugnis Gott nicht in zeitlosem Mythos erscheint oder in einem System gültiger Sätze sich äußert, sondern in geschichtlichem Geschehen sich offenbart, und daß gerade das Alte Testament in einem erstaunlich weiten Ausmaß einfach Geschichtserzählung bietet, die ihrerseits im Verlauf der erzählten Geschichte entstanden ist, und daß angesichts dieser Tatsache eine „historische“ Exegese einfach notwendig ist. Eine Ablehnung historischer Exegese würde bedeuten, daß die biblische Offenbarung anders sein müßte, als sie ist. „Historische“ Exegese aber heißt notwendig auch „historisch-kritische“ Exegese; denn der Frage nach dem, was in der Geschichte wirklich geschehen ist, kann nur mit „Unterscheiden“ und „Prüfen“ nahegetreten werden. Das *ἀνακρίνειν τὰς γραφάς*, das an den Christen in Beröa gelobt wird (Apg. 17, 11), bleibt eine notwendige Aufgabe; und das *κρίνατε ὑμεῖς ὃ φημι*, das Paulus von den „Verständigen“ fordert (1. Kor. 10, 15), gilt sachgemäß nicht nur den Worten des Paulus, sondern denen aller biblischen Zeugen gegenüber. Es ist gewiß zuzugeben, daß die historisch-kritische Arbeit in der Exegese vielfach mit einer Vorwitzigkeit betrieben worden ist, die ihrem Gegenstand nicht angemessen war, und daß sie es mit ihren Erzeugnissen den Nicht-Exegeten nicht immer leicht gemacht hat, ihre wesentlichen Voraussetzungen zu verstehen und ihren Ergebnissen diejenige Bedeutung beizumessen, die ihnen tatsächlich zukommt; und es ist ein dringendes Desiderium, daß die historisch-kritische Exegese ihre Arbeit so vorlegt, daß ihre Notwendigkeit und Angemessenheit und damit ihre theologische Wichtigkeit und Ergiebigkeit deutlich wird. Aber die Unzulänglichkeit ihrer Erscheinung ist in keinem Falle ein Argument gegen ihre grundsätzliche Berechtigung.



Dann bleibt aber doch die Frage: Führt ein legitimer Weg von dieser „historisch-kritischen“ Exegese zu einer echten Verkündigung in der Gegenwart und für die Gegenwart? Ist jene Kluft wirklich zu überbrücken? Die reale geschichtliche Verflochtenheit des ganzen Alten Testaments ist ja nicht nur ein Gewand, das man dem Alten Testament ausziehen könnte, um einen darin verhüllten, zeitlos gültigen „Gehalt“ in Erscheinung treten zu lassen. Sie gehört vielmehr zur ganzen Gestalt des Alten Testaments. Wir brauchen uns heute kaum mehr ernstlich mit der Auffassung auseinanderzusetzen, daß etwa die zahlreichen religionsgeschichtlich bedingten „unterchristlichen“ und „vorchristlichen“ Elemente des Alten Testaments ausgeschieden werden könnten, damit als wesentlicher „Kern“ das blasse und unverbindliche Phänomen eines „ethischen Monotheismus“, | einer „sittlichen Religion“ übrig bleibe. Daß diese Auffassung dem konkreten Inhalt des Alten Testaments, in dem es um Geschehnisse in der Geschichte geht, nicht gerecht werden kann, kann kaum noch ernstlich bestritten werden. Wenn aber das geschichtliche Wesen des Alten Testaments in der Exegese an keinem Punkte ausgeschaltet werden kann, bleibt dann nicht doch schließlich angesichts der überlieferten Zugehörigkeit des Alten Testaments zur christlichen Bibel nur noch der Sprung über jene Kluft hinweg hinein in eine „praktische Auslegung“ übrig, die von der Notwendigkeit der „historisch-kritischen“ Exegese einfach absieht oder sogar absehen muß, vielleicht mit einem einigermaßen schlechten oder wenigstens unsicheren wissenschaftlichen Gewissen, das aber durch Übung am Ende sich beruhigen läßt, mit einem *sacrificium intellectus*, an das man sich gewöhnen kann. Es ist wohl nicht übertrieben, wenn man sagt, daß eine „praktische Auslegung“ dieser Art weithin üblich ist. Und man muß fragen, welchen Wert es dann noch hat, wenn im Gegensatz zu der Zeit der Verachtung und Verwerfung des Alten Testaments aus politischen Gründen mit Entschiedenheit an der Geltung des Alten Testaments in der christlichen Verkündigung festgehalten wird. Gilt dabei wirklich noch das Alte Testament so, wie es ist und wie es Jesus Christus als ein Zeugnis von ihm selbst (Joh. 5, 39) gelesen und seiner Gemeinde weitergegeben hat? Wäre es dann nicht schon ehrlicher, sich zu der im Grunde sachlich gar nicht so ver-

alteten bekannten These A. v. Harnacks<sup>1</sup> zu bekennen, daß es — leider — ein „Schicksal“ war, „dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte“, das Alte Testament „im 16. Jahrhundert beizubehalten“; daß es aber nur „als Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ bezeichnet werden kann, das Alte Testament „seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren“ — seit dem 19. Jahrhundert, d. h. seit dem Vorhandensein „religionsgeschichtlicher Erkenntnisse“ (a. a. O. S. 221), seit der gewonnenen Einsicht in die geschichtlich-religionsgeschichtliche Bedingtheit des Alten Testaments? Diese These A. v. Harnacks abzulehnen — und darin würde heute gewiß weitgehende Einstimmigkeit zu erzielen sein — und das Alte Testament doch „beizubehalten“, kann aber nur dann sachlich begründet und von Wert sein, wenn man zugleich das Alte Testament so zu lesen entschlossen ist, wie es nun einmal gegeben ist. Alle Forderungen nach einer ad hoc überlegten, besonders qualifizierten Methode der Exegese speziell des Alten Testaments gehen im Grunde davon aus, daß man das Alte Testament nicht schlicht so lesen könne, wie es uns überliefert ist. Es muß schon Bedenken erwecken, daß solche Forderungen nach einer speziellen Exegese dem Neuen Testament gegenüber nicht in derselben Weise erhoben werden wie gegenüber dem Alten Testament. In Wirklichkeit kann es ja nur eine Exegese geben, deren Arbeit durch ihren Gegenstand bestimmt wird; diese ihrer Sache angemessene Exegese kann mehr oder weniger zureichend oder unzureichend sein — und sie wird als Menschenwerk immer unzureichend bleiben —, aber es gibt keine Auswahl zwischen verschiedenen „Exegesen“.

Wir werden durch die bisherigen Überlegungen zu der Frage gedrängt: Gibt es eine exegetisch legitime „Vergegenwärtigung“ des Alten Testaments, die nicht zu irgend einem Zweck „gemacht“, sondern in der Sache selbst begründet ist? Um eine Antwort zu geben, wird nach allem Gesagten das Alte Testament selbst zu befragen sein. In der Tat kennt das Alte Testament den Vorgang einer Vergegenwärtigung von geschichtlich Geschehenem. Es wird darauf zu achten sein,

<sup>1</sup> Marcion<sup>2</sup> (1924) S. 217.



was dabei „vergegenwärtigt“ wird und in welcher Weise „vergegenwärtigt“ wird.

Im alten Israel wurden alljährlich drei große Wallfahrtsfeste gefeiert, zu denen alle Männer an den Heiligtümern des Landes zu erscheinen hatten. Zwei dieser aus der kultischen Landestradi-tion aufgenommenen Feste haben in Israel eine teilweise Umdeutung erfahren im Sinne einer „Historisierung“, d. h. eines Bezogenwerdens auf bestimmte Geschehnisse der Geschichte. Das Passah-Mazzen-Fest, von Hause aus die Kombination wahrscheinlich eines bei Wanderhirten zur Zeit des Aufbruchs zu den Sommerweiden üblichen apotropäischen Opferbrauchs mit einem Ackerbaufest der Weihe der beginnenden Getreideernte, sollte Jahr für Jahr in dem Monat gefeiert werden, in dem Jahwe Israel einst aus Ägypten herausgeführt hatte (Dtn. 16, 1), und dabei sollte zum „*Gedenken an den Tag des Auszugs aus Ägypten*“ (Dtn. 16, 3) mit dem Essen ungesäuerten Brotes die damalige Situation „ängstlicher Eile“ angedeutet werden; und auch die Situation der Aufbruchsbereitschaft, die nach Ex. 12, 11 einst zu dem Passah unmittelbar vor dem Auszug aus Ägypten gehört hatte, sollte gewiß Jahr für Jahr wiederholt werden, wie denn die gesamte Passah-Anweisung von Ex. 12, 1—20 zweifellos für das jährlich zu wiederholende Passah bestimmt war (vgl. Ex. 12, 24. 25). Etwas Ähnliches gilt für das Hüttenfest im Herbst, bei dem das zunächst einfach zum Einerntenden der Baumfrüchte in den Baumgärten gehörige Wohnen in „Hütten“ in Israel darauf bezogen wurde, daß Jahwe „*die Israeliten bei der Herausführung aus Ägypten in Hütten hatte wohnen lassen*“ (Lev. 23, 43); das sollte Israel in allen seinen Generationen stets erneut „lernen“. An diesen beiden Festen wurde also die Situation des Herausgeführtwerdens aus Ägypten in bestimmten Einzelzügen immer wieder „vergegenwärtigt“. Die jährliche Wiederholung beruhte dabei auf dem Kreislauf des Ackerbaujahres, zu dem die Feste ursprünglich gehörten; die „Historisierung“ führte dann zu der jährlichen „Vergegenwärtigung“ bestimmter Elemente vergangenen geschichtlichen Geschehens.

Man ist heute im Hinblick auf die in der Religionsgeschichte weitverbreiteten Zusammenhänge von „Mythus und Ritual“ und von

„Kultus und Drama“ vielfach geneigt, auch für den israelitischen Kultus ein starkes „dramatisches“ Element anzunehmen, wobei es sich in diesem Falle freilich weniger um „dramatisierten Mythos“ als vielmehr um „dramatisierte Geschichte“ handeln würde. Man müßte dann wohl vermuten, daß beim Passah-Mazzen-Fest und beim Hütten-Fest der „Auszug aus Ägypten“ kultisch „aufgeführt“ wurde in einem „sakralen Drama“, dessen Einzelheiten uns nicht mehr überliefert wären, und daß auf diese Weise das Geschehene „vergegenwärtigt“ worden sei. Es ist mir fraglich, ob man in dieser Annahme so weit gehen darf, wie es jetzt weithin geschieht; aber gewisse Züge einer „darstellenden Vergegenwärtigung“ im israelitischen Kultus sind nach dem Gesagten im Alten Testament sicher belegt. Dazu kommt im Alten Testament aber nun etwas sehr Wesentliches noch hinzu. Im Zusammenhang der schon erwähnten Anordnung über die ständige alljährliche Wiederholung des Passah (Ex. 12, 24 ff.) wird weiter gesagt, daß man die gottesdienstliche Handlung erklären und d. h. einfach die Geschichte von der Herausführung aus Ägypten erzählen solle, damit die Kunde davon von Generation zu Generation weitergegeben werde (V. 26. 27 a). Zur Vergegenwärtigung gehört also notwendig die erzählende Weitergabe der geschehenen Wundertat Gottes.

Diese Vergegenwärtigung durch das gesprochene Wort begegnet auch in dem sehr wichtigen Zusammenhang der nach Dtn. 31, 10—13 alle sieben Jahre am Hüttenfest ständig zu wiederholenden Gesetzesverkündigung. Man denkt im Hinblick hierauf gern an ein immer wieder zu feierndes „Bundesfest“, bei dem das Sinaigeschehen jeweils dargestellt und in diesem Rahmen die Gesetzesverkündigung vorgenommen worden wäre<sup>2</sup>. Auch hier mag man fragen, wieweit man in der Annahme einer immer wieder kultisch vollzogenen „Dramatisierung“ des Sinaiereignisses gehen darf; daß aber die Gesetzesverkündigung dabei stets erneut so lautete, als höre das angeredete Israel das Gesetz zum ersten Male, das läßt sich vor allem am deuteronomischen Gesetz zeigen. Zwar ist ja das deuteronomische Gesetz als Rede des Mose an

<sup>2</sup> Vgl. besonders S. Mowinkel, *Le décalogue* (1927); auch G. v. Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (1938) S. 18 ff., *Ges. Studien z. AT* (1958).



das Israel der Mosezeit, und zwar ursprünglich wohl an das am Horeb stehende Israel, formuliert. Aber dabei wird doch das spätere Israel mit dem Israel von einst identifiziert, und so konnte denn das deuteronomische Gesetz jene Form der Moserede erhalten, auch wenn es erst in nachmosaischer Zeit entstand. Besonders aufschlußreich in dieser Hinsicht ist die Formulierung in Dtn. 5, 3 im Zusammenhang eines sekundären Einleitungsstückes zum deuteronomischen Gesetz: „*Nicht mit unseren Vätern hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns selbst, die wir alle heute hier lebendig dastehen.*“ Daß mit dieser als Moserede formulierten Aussage der Gedanke abgewehrt würde, daß schon vor dem Horebgeschehen einmal ein Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen worden sei, ist kaum anzunehmen; denn zur Abwehr eines solchen Gedankens lag gar kein Anlaß vor. Vielmehr fällt der Autor hier | „aus der Rolle“, indem er, von der Verlegung des deuteronomischen Gesetzes in der Mosezeit absehend, an die späteren Generationen Israels denkt, die bei der Gesetzesverkündigung das Gesetz immer wieder so hören sollen, als ständen sie selbst (und nicht ihre Vorfahren) am Horeb, um die Forderungen ihres Gottes zu empfangen. In diesem Sinne ist dann auch das häufige „Heute“ im Deuteronomium zu verstehen, auf das v. Rad (a. a. O. S. 25 f.) mit Recht hingewiesen hat, das nicht auf die geschichtliche Verumständung des Deuteronomiums, sondern auf die Aktualität der immer wiederholten Gesetzesverkündigung zu beziehen ist. Das gilt insbesondere für den feierlichen Schlußabsatz Dtn. 26, 16—19: „*Heute gebietet dir Jahwe, dein Gott . . . Jahwe hast du heute erklären lassen, daß er dir Gott sein will . . . Jahwe hat dich heute erklären lassen, daß du ihm ein Volk des Eigentums sein willst . . .*“

Sachlich schließen sich hier diejenigen Stücke, meist liturgischen Charakters an, in denen mit „wir“ oder „ihr“ von dem Israel der Vorzeit gesprochen wird, so als ob die späteren Generationen, um die es sich in Wirklichkeit dabei handelt, in der Situation des einstigen Israel wären. Wenn die Kinder fragen werden, was es mit den Satzungen für eine Bewandnis habe, dann soll gesagt werden: „*Wir waren Sklaven des Pharao in Ägypten, und dann hat uns Jahwe mit starker Hand aus Ägypten herausgeführt . . .*“ (Dtn. 6, 20 ff.). Ähnlich heißt es in

der Bekenntnisformel von Dtn. 26, 5 ff.: „*Die Ägypter taten uns Böses an . . . aber Jahwe hörte unsere Stimme . . .*“ Immer von neuem gilt es: „*Heute, wenn ihr seine Stimme hört, . . . verhärtet euer Herz nicht wie in Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste*“ (Ps. 95, 7 f.), so als wären die Angeredeten in Meriba und Massa mit dabei gewesen<sup>3</sup>. Man kann diese Aussagen wohl kaum einfach mit dem Gedanken der Solidarität des Gesamtvolkes durch alle Zeiten seiner geschichtlichen Existenz hindurch erklären<sup>4</sup>. Vor allem das betonte „Heute“ des Deuteronomiums wäre mit einem so allgemeinen Gedanken nicht verständlich zu machen. Vielmehr handelt es sich hier um stets erneute „Vergegenwärtigung“ geschehener Dinge.

Eine solche „Vergegenwärtigung“ kennt das Alte Testament aber nicht nur, wie es bei den bisher angeführten Beispielen der Fall war, für Vergangenes, sondern auch für Künftiges. Dabei soll von dem besonderen Fall des prophetischen „Orakelwortes“ abgesehen werden, in dem der Prophet von kommenden Ereignissen spricht, die er in Vision und Audition als bereits gegenwärtig erlebt hat; denn das prophetische Erleben ist eine Sache für sich. Wohl aber konnte im Rahmen des Kultes von Künftigem so gesprochen werden, als wäre es gegenwärtig schon eingetreten. Hier ist an die Psalmen von der „Thronbesteigung Jahwes“ zu denken. Ohne daß auf die komplizierten Fragen der Erklärung und Datierung dieser Psalmen eingegangen werden müßte, läßt sich doch jedenfalls so viel mit Sicherheit sagen, daß es sich bei ihnen um kultische Lieder handelt und daß der für sie charakteristische Inthronisationsruf „*Jahwe ist König geworden*“<sup>5</sup>, so lautet, als geschehe gerade in diesem Augenblick die Thronbesteigung Jahwes. Nun ist es ja umstritten, was mit der Thronbesteigung Jahwes in diesen Psalmen gemeint ist. Es mag wahrscheinlich sein, daß diese Psal-

<sup>3</sup> Im folgenden Verse wird dann allerdings von „euren Vätern“ gesprochen; aber gerade dieser unvermittelte Übergang zeigt, daß die Angeredeten so betrachtet werden, als wären sie in der Situation der Vorfahren.

<sup>4</sup> Dieser Gedanke in dem speziellen Sinne einer Solidarität der Schuld käme vielleicht für die Bußgebete in Frage, in denen die Sprechenden mit „wir“ die Schuld auch vergangener Zeiten als ihre eigene Schuld bekennen (Neh. 9, 33; Dan. 9, 5 ff.).

<sup>5</sup> Vgl. H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (1951) S. 2 ff.



men von dem Gedanken eines urzeitlichen Königwerdens Gottes ausgegangen sind, das in ihnen kultisch „vergegenwärtigt“ wird (z. B. Ps. 93). Es ist aber kaum zweifelhaft, daß mit dem Gedanken an die Urzeit sich zugleich der an die Endzeit verband; und einige der Thronbesteigungspsalmen — ich denke vor allem an Ps. 47 — fassen sicher die endzeitliche Königsherrschaft Gottes in das Auge<sup>6</sup>. Im Kult — denn auch die eschatologisch interpretierten Thronbesteigungspsalmen waren gewiß für das kultische Singen bestimmt — konnte der urzeitliche und wohl auch endzeitliche Herrschaftsantritt Gottes so ausgerufen werden, als handle es sich um ein gegenwärtiges Geschehen.

Das Thema der im Kult stattfindenden „Vergegenwärtigung“ im Alten Testament, in der, wie es scheint, zu gewissen Elementen darstellenden Handeln vor allem die erklärende „Erzählung“ oder auch das immer wiederholte fordernde Wort Gottes an Israel gehörte, könnte und mußte noch weiter und tiefer ausgeführt werden. Doch mag das Gesagte genügen, um nun die Frage zu stellen nach der Grundlage solcher „Vergegenwärtigung“. Man könnte im Hinblick auf die Bedeutung des Kultus als des Bereiches dieser „Vergegenwärtigung“ angesichts der in vielen Dingen nachweisbaren Abhängigkeit des israelitischen Kults von kanaanäischen Kulturlandtraditionen und damit von dem gesamtaltorientalischen Kultwesen an einen etwaigen Zusammenhang mit dem altorientalischen „Kreislaufdenken“ erinnern, nach dem im Laufe eines Jahres oder auch im Laufe bestimmter Zeitperioden alles Geschehen sich wiederholt und damit wieder „gegenwärtig“ wird. In der Tat wurde ja in Babylon alljährlich der Inthronisationsruf „Marduk ist König geworden“ beim großen kultischen Neujahrsfest im Rahmen der feierlichen Rezitation des Welterschöpfungsepos, mit der der Schöpfungsvorgang ständig vergegenwärtigt wurde, ausgerufen. Es hieße bekannte und klare Tatbestände wider besseres Wissen ignorieren, wollte man alle Zusammenhänge des hier in Rede stehenden alttestamentlichen Sachverhalts mit der im altorientalischen kultischen Handeln und Denken geläufigen Idee der ständigen Wiederkehr bestreiten. Aber auf der anderen Seite — und das bedeutet

<sup>6</sup> Vgl. auch Kraus a. a. O. S. 99 ff.

einen sehr wesentlichen Unterschied — betrifft die „Vergegenwärtigung“ im altisraelitischen Festzyklus gerade nicht zeitloses mythisches, sondern seinem Wesen nach einmaliges historisches Geschehen, vor allem, wie gezeigt, die Herausführung aus Ägypten. Das ist etwas dem Alten Testament Eigentümliches und hängt mit der allgemein unmythischen, geschichtlichen Orientierung des Alten Testaments zusammen. Wie war im Alten Testament gerade auf dieser Grundlage jene „Vergegenwärtigung“ noch möglich? Muß man an einen besonderen, alttestamentlichen oder vielleicht überhaupt biblischen „Zeitbegriff“ denken? Es wäre vielleicht eine lohnende Aufgabe, wie für das Neue Testament so auch für das Alte Testament die Vorstellung von der „Zeit“ einmal gründlich zu untersuchen. Aber es erscheint mir fraglich, ob dem hier zur Diskussion stehenden Sachverhalt mit der Ermittlung eines besonderen „Zeitbegriffs“ beizukommen wäre, zumal dem Alten Testament begriffliches Denken ohnehin fernliegt. Vielmehr hängt in jedem Falle die eigentümliche Erscheinung der „Vergegenwärtigung“ mit dem Gegenstande dieser „Vergegenwärtigung“ zusammen, bei dem es um ein Handeln Gottes geht, und zwar um ein Handeln Gottes in der Geschichte.

Wie alle Geschichte so steht im besonderen diese Geschichte in der Spannung zwischen dem Zeitablauf und der nicht an Zeit gebundenen Gegenwärtigkeit Gottes, zwischen der „Mittelbarkeit“ und „Unmittelbarkeit“ aller Geschichte zu Gott, von der K. Barth im Hinblick auf die nicht aufhörende Schöpfung Gottes spricht<sup>7</sup>. Jene „Vergegenwärtigung“ beruht darauf, daß Gott und sein Handeln immer gegenwärtig sind, daß aber Menschen in ihrer nicht zu umgehenden Zeitgebundenheit diese Gegenwärtigkeit nicht wohl anders fassen können, als daß in ihrem Gottesdienst das Handeln Gottes immer wieder „vergegenwärtigt“ wird.

Damit ist die oben gestellte Frage im positiven Sinne beantwortet: Es gibt im Alten Testament — und für das Neue Testament ließe sich Entsprechendes zeigen — in der Tat die legitime Erscheinung einer „Vergegenwärtigung“ von vergangenem Geschehen, und zwar im kul-

<sup>7</sup> Die kirchliche Dogmatik III 1 (1945) S. 83.



tischen, gottesdienstlichen Bereich. Das ist exegetisch festzustellen; und es bleibt noch übrig, aus diesem exegetischen Befund die Konsequenzen zu ziehen. Wenn die christliche Verkündigung mit ihrer Begründung auf das biblische Wort Ernst machen will, so wird sie auch in der Frage der „Vergegenwärtigung“ dem biblischen Befund folgen müssen.

Bei der Vergegenwärtigung im Alten Testament haben wir es mit dem Handeln Gottes in der Geschichte, mit seinen Heilstaten und seinen Forderungen, zu tun. Das ist eine auch in praktischer Hinsicht entscheidende Feststellung. Beim Passah soll erzählt werden, daß Jahwe „*schonend an den Behausungen der Israeliten in Ägypten | vorübergehend*“ (Ex. 12, 27); das Passah soll in dem Monat gefeiert werden, in dem „*dein Gott Jahwe dich bei Nacht aus Ägypten herausgeführt hat*“ (Dtn. 16, 1); das Wohnen in Hütten am Hüttenfest soll daran gemahnen, daß „*ich die Israeliten in Hütten habe wohnen lassen, als ich sie aus dem Lande Ägypten herausführte*“ (Lev. 23, 43). Aus dieser Feststellung ergeben sich sogleich sehr eindeutige negative Schlußfolgerungen.

Gegenstand einer legitimen „Vergegenwärtigung“ können nicht die einzelnen menschlichen Gestalten der biblischen Geschichte sein, weder als ethische „Vorbilder“, die sie gar nicht sind<sup>8</sup>, noch als exemplarische „Glaubenshelden“, als die sie gar nicht Gegenstände der biblischen Erzählung bilden<sup>9</sup>, noch auch als „Vertreter echter Menschlichkeit“, deren Erlebnisse psychologisch oder phänomenologisch oder sentimental vom gegenwärtigen Menschen aus nachzuerleben und auszumalen wären. Alle diese Gestalten sind für uns Menschen einer vergangenen Zeit, über deren menschliches Leben und Wesen wenig genug mitgeteilt wird und deren Bild abzurunden gewiß nicht die Aufgabe

<sup>8</sup> Wenn in Jak. 5, 10. 11 „die Langmut der Propheten“ und „die Geduld Hiobs“ als Vorbilder angeführt werden, so ist das eine isolierte Ausnahme.

<sup>9</sup> In Röm. 4, 1 ff. geht es bei dem Glauben Abrahams nicht um die Vorbildlichkeit Abrahams, sondern um eine Antwort auf die Frage, was vor Gott „als Gerechtigkeit angerechnet“ werde. Auch in Hebr. 11 liegt der Nachdruck wohl weniger auf der Vorbildlichkeit der hier genannten Menschen als darauf, zu zeigen, was der Glaube vermöge.

vergegenwärtigender Verkündigung sein kann<sup>10</sup>. Es mag sein, daß das zuletzt Gesagte keiner besonderen Betonung bedarf, da es weithin — wenn auch keineswegs überall — Zustimmung finden dürfte. Um so wichtiger ist aber wohl die Betonung der folgenden Negation: Gegenstand einer legitimen „Vergegenwärtigung“ können auch nicht bestimmte geschichtliche Situationen sein, die im Alten Testament begegnen. Denn das geschichtliche Geschehen ist jeweils einmalig; dieser Satz wird im Alten Testament natürlich nirgends so formuliert, aber die gesamte Geschichtserzählung des Alten Testaments rechnet mit seiner Gültigkeit<sup>11</sup>. Der Gedanke einer im Rahmen einer Wellen- oder Kreislaufbewegung erfolgenden Wiederkehr der Dinge ist gerade nicht biblisch. Wie das einzelne Menschenleben so ist auch das geschichtliche Ereignis als eine einmalige und nicht wieder zurückzurufende Gelegenheit zu verstehen<sup>12</sup>. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Die geschichtliche Situation des Jahres 733 v. Chr., in der nach Jes. 7 | dem König Ahas jenes „Gläubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ gesagt und jenes „Zeichen“ als Hilfe für seinen Glauben angeboten wurde, ist in der Geschichte Israels nicht wiedergekehrt, und sie kehrt auch in der Weltgeschichte sonst nicht wieder. Damals ist eine einmalige und endgültige Entscheidung gefallen. Ob und wie die Geschichte — und d. h. die Heilsgeschichte Gottes — einen anderen Weg genommen hätte, wenn Ahas damals „geglaubt“ hätte, ist eine müßige Frage. Das Gotteswort des Propheten, das damals als Botschaft ausgerichtet wurde, ist zwar ein gültiges Wort; aber mit der geschichtlichen Situation, in die hinein es seinerzeit gesprochen worden ist, kann eine beliebige andere geschichtliche Situation nicht identifiziert werden. Eine gleiche „Gelegenheit“ kommt nicht wieder. Die Geschichte Israels wiederholt sich nicht in den Geschichten anderer Völker oder in der Weltgeschichte.

<sup>10</sup> Das könnte sich allenfalls ein Dichter zur Aufgabe machen; man vergleiche Thomas Manns Roman über Joseph und seine Brüder.

<sup>11</sup> Nur in der Endzeit, am Rande der Geschichte, wird sich auf anderer Ebene und in neuer Weise etwas von dem geschichtlichen Tun Gottes wiederholen; vgl. die Rolle, die das Wunder der Herausführung aus Ägypten in der eschatologischen Ankündigung Deuterocesajas spielt.

<sup>12</sup> Vgl. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III 4 (1951) S. 652 f.



Aus dem Handeln Gottes mit dem Volke Israel können Grundsätze einer „Weltpolitik Gottes“ nicht abgelesen werden.

Gegenstand einer legitimen „Vergegenwärtigung“ können nach dem Alten Testament nur die Heilstaten Gottes selbst sein, wobei zu diesen Heilstaten auch das verheißende und fordernde Wort Gottes und das strafende Richten Gottes gehört. Diese Heilstaten, die zwar in die „Mittelbarkeit“ der Geschichte eingegangen und nur in dieser „Mittelbarkeit“ für uns wahrnehmbar sind, sind doch als unmittelbare Taten Gottes immer gegenwärtig. Wir als Menschen, die wir in den Zeitablauf hineingestellt sind, können sie nur immer wieder „vergegenwärtigen“. Und wie geschieht solches „Vergegenwärtigen“? Dadurch, daß die Heilstaten Gottes verkündigt, d. h. „erzählt“ werden. Die Elemente darstellenden Handelns, die sich in den alttestamentlichen Akten der „Vergegenwärtigung“ finden, waren nach Ex. 12, 24—27 a Veranlassungen zu der Frage „Warum das?“ und damit Veranlassungen dazu, das Tun Gottes zu verkündigen. Was verkündigt werden muß, das ist in einer „Überlieferung“ gegeben. Es ist gut, die Sache so schlicht und einfach zu formulieren, wie sie K. Barth einmal formuliert hat<sup>13</sup>: Wir haben es bei der Offenbarung mit einer „Nachricht“ zu tun oder (besser gesagt) mit einem „Büschel von Nachrichten“, und diese „wörtlichen, buchstäblichen, schriftlichen Nachrichten“ stehen „in einem Buch, und zwar im Buch des Alten und Neuen Testaments“; und wir haben zu fragen, wie diese „Nachrichten“ lauten, und sie so weiterzusagen, wie sie lauten.

Zur Beantwortung der Frage aber, wie diese — aus einer vergangenen Zeit überlieferten und in einer geschichtlichen Sprache fixierten — „Nachrichten lauten“, bedarf es der Exegese, einer der Sache angemessenen historischen Exegese, ja sogar einer „historisch-kritischen“ Exegese, d. h. einer Exegese, die zu prüfen und zu „unterscheiden“ weiß. Es gehört zu den Aufgaben einer solchen Exegese, | diese „Nachrichten“ vor der bequemen Zusammenfassung in einem kurzen „Résumé“ zu bewahren, das monoton immer zu wiederholen wäre, und

<sup>13</sup> K. Barth, Das christliche Verständnis der Offenbarung, ThEx, NF 12 (1948) S. 9. 13 f.

die Vielzahl der Stimmen, in denen diese „Nachrichten“ laut werden, mit ihren mannigfachen Nuancen hörbar zu machen. Das Erzählen der Heilstaten Gottes kann mit menschlichen Stimmen und Worten nur „vielfältig und auf vielerlei Weise“ (Hebr. 1, 1) geschehen; es müßte verarmen, wenn diese Mannigfaltigkeit nicht ständig ergründet würde.



WALTHER ZIMMERLI

## VERHEISSUNG UND ERFÜLLUNG

1952

Die Frage nach dem Zusammenhang der Testamente ist unserer Generation, der das Werkzeug kritischer Arbeit an beiden Testamenten neue Sichten erschlossen hat, in neuer Weise aufgetragen. Eine besonders stark ins Auge fallende Weise, in der das Neue Testament das Nebeneinander der beiden Testamente faßt, ist die Rede von Verheißung und Erfüllung. Ihr sollen die folgenden Erwägungen gelten.

Es wäre von vornherein eine starke Belastung der neutestamentlichen Fragestellung, wenn wir festzustellen hätten, daß sie als eine fremde, dem Alten Testament nicht geläufige Rede an dieses herangetragen worden wäre. So muß denn die erste Aufgabe darin bestehen, in inneralttestamentlicher Prüfung festzustellen, wieweit die neutestamentliche Rede von Verheißung und Erfüllung auf ihr gemäß alttestamentliche Tatbestände trifft, sie aufgreift und in ihrem Aufgreifen als legitime Interpretation derselben angesprochen werden kann.

## I.

Es dürfte methodisch geboten sein, mit dem zu beginnen, was für das Bekenntnis Israels den Kern gebildet hat, den Pentateuchtraditionen.

Im Jahre 1928 hat Galling<sup>1</sup> darauf hingewiesen, daß sich im Alten Testament eine eigenartige Doppelung der Erwählungsaussage feststellen läßt. Neben der Rede von der Erwählung Israels im Geschehen der Herausführung aus Ägypten, die sich in gleichmäßiger Streuung

<sup>1</sup> K. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48 (1928).

über die verschiedenen Teile des Alten Testamentes hin findet, steht die viel schmäler bezeugte Behauptung, daß Israels Erwählung ihren Grund in der Erwählung seiner Väter Abraham, Isaak und Jakob habe. Die Väteraussagen deutete Galling als eine in der frühköniglichen Zeit bewußt geschaffene, aus einer großisraelitischen Ideologie stammende sekundäre Formung<sup>2</sup>. Schon 1929 hat dann Alt<sup>3</sup> nachgewiesen, daß die Aussage von dem „Gott der Väter“, genauer: die Rede von dem Gott Abrahams, dem Gott Isaaks, dem Gott Jakobs, ursprüngliche Traditionselemente aus der Vorlandnahmezeit der Stämme erhalten haben dürfte. In ihnen hat sich die Erinnerung an Gottesbegegnungen der einzelnen Vätergestalten, die vordem voneinander unabhängig in verschiedenen Stämmegruppen beheimatet waren, niedergeschlagen. Der soziologische Typ dieser Gruppen, die als von der Steppe zum Fruchthland weidewechselnde Halbnomaden anzusprechen sind, kann die Vermutung nahelegen, daß die Verheißung eigenen Landbesitzes schon in der Urform dieses Traditionsgutes eine Rolle gespielt hat.

Dieser Komplex der Väterüberlieferung hat in der Folge, abgesehen von der starken Anreicherung durch Gehalte, die in die Zeit der Ansässigkeit weisen<sup>4</sup>, in mehrfacher Hinsicht Formung und Straffung erfahren. Durch die Zuordnung zu der unbestritten in der Mitte des israelitischen Credo<sup>5</sup> stehenden Aussage von der Herausführung Israels aus Ägypten und seiner Hineinführung ins Land ist die Vätertradition in eine einheitliche Geschichtsfolge eingerückt worden. Abraham, Isaak und Jakob bleiben nicht, wie es wohl einmal der Fall gewesen, als Gestalten verschiedener Stammesgruppen nebeneinander stehen. Sie rücken in eine genealogische Reihe, jeder von ihnen das Ganze Israels verkörpernd, der Sohn die dem Vater gegebene göttliche Zusage weitertragend. Es gibt nicht vielerlei, sondern nur die eine Geschichte

<sup>2</sup> A. a. O. S. 64 f., 74 ff.

<sup>3</sup> A. Alt, *Der Gott der Väter*, BWANT 3. Folge, Heft 12 (1929).

<sup>4</sup> Hierher gehören vor allem die mit den Vätergestalten verbundenen, auf heilige Orte innerhalb des Fruchthandesweisenden Kultlegenden.

<sup>5</sup> Zu diesem Begriff vgl. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Ges. Studien z. AT (1958).



Jahwes mit seinem Volke Israel<sup>6</sup>. Strukturelle Angleichung an die (schon durch den Bericht vom Bundschluß am Gottesberge bereicherte) Exodusgeschichte dürfte weiter darin zu sehen sein, daß nun auch in die Vätergeschichte beim ersten Glied Abraham eine Bundschlußszene, die von Feuer- und Raucherscheinungen begleitet ist<sup>7</sup>, eindringt und die verborgene Norm der Sinaiereignisse ahnen läßt. Auch die starke Stilisierung des offenbar vom Jahwisten neu geschaffenen Kopfstückes der Abrahamgeschichte<sup>8</sup> unter dem Auszugsmotiv dürfte von daher zu verstehen sein. In Gen. 15, 7 ist der Nachhall der im Vorspruch des Dekalogs erkennbaren Formel der Selbstvorstellung Jahwes zu hören: „*Ich bin Jahwe, der dich herausgeführt hat aus Ur Kasdim.*“

Ist an den erwähnten Stellen die Absicht der parallelen Angleichung der Vätergeschichten an die Exodustradition unverkennbar, so fällt dagegen an einer anderen Stelle um so mehr das immer vollere Heraustreten eines der Exodustradition gegenüber zunächst völlig eigenständigen Grundzugs der Vätergeschichten auf, der sich nicht nur aus alter Tradition heraus zu behaupten, sondern die ganze Breite der Vätergeschichten zu erobern und sogar prägend in stofflich zunächst ganz andersartige Bereiche einzudringen vermag. Die ganze Vätergeschichte schon des Jahwisten tritt unter das Zeichen der Verheißung.

Dabei ist festzustellen: Die Rede von der Verheißung ist nichts Starres. So sehr sich gerade an dieser gewichtigen Stelle die feierliche Formel einstellen wird, bleibt doch die Formel nicht starr, sondern läßt eine bewegte Geschichte der Erweiterung und der vertiefenden Neuinterpretation erkennen.

Der ursprüngliche Gehalt der Väterverheißung dürfte in der Zusage eigenen Landbesitzes zu sehen sein. Im Deuteronomium ist diese Form in späterer Zeit noch rein zu erkennen<sup>9</sup>. Schon früh ist dazu aber

<sup>6</sup> Vgl. die grundlegenden Analysen von M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948).

<sup>7</sup> Gen. 15, 7—12. 17—18 (J).

<sup>8</sup> Gen. 12, 1 ff.

<sup>9</sup> G. von Rad, *Verheißenes Land und Jahwes Land*, ZDPV 66 (1943) S. 191 ff. (auf S. 192 hat von Rad hier die ganzen Verheißungsstellen und ihre verschiedenen Gehalte zusammengestellt), *Ges. Studien z. AT* (1958).

die Zusage der Mehrung der Nachkommenschaft getreten. Die starke Ausgestaltung dieses Zuges, der durch die Verwendung des Spannung schaffenden Motivs von der kinderlosen Ehefrau in allen drei Vätergeschichten<sup>10</sup> kräftig herausgehoben wird, dürfte erst der Verklammerung der Vätergeschichte mit der Exodustradition zu danken sein. Der Kontrast zwischen den aus ihrer Sippe in die Vereinzelung ausgesonderten Vätern und der Existenz Israels in der Fülle eines ganzen Volkes<sup>11</sup> wird im demütig staunenden Bekenntnis in den Bildern von den Sternen des Himmels, dem Sand am Meer und dem Staub der Erde zum Ausdruck gebracht<sup>12</sup>. Israel begreift darin nicht nur seinen Landbesitz, sondern auch sein Leben in der Fülle eines Volkes als verwirklichte Verheißung.

In anderer Weise ist die Lebendigkeit des Verheißungsgedankens in dem vom Jahwisten geformten Kopfstück der Abrahamgeschichte zu erkennen. Das Wort Jahwes an Abraham, welches die Abrahamgeschichte einleitet<sup>13</sup>, läßt zwar wohl Land- und Mehrungsverheißung anklingen, stellt sie aber deutlich in den Schatten der in der fünffachen Verwendung des Stammes בֶּרֶךְ unüberhörbaren Zusage des „Segens“, der hier mehr bedeutet als nur die zahlenmäßige Mehrung. Diese vom Jahwisten neu geschaffene Thematik der Vätergeschichte ist nur auf dem Hintergrund der Thematik der in Gen. 3—11 vorangestellten „Fluch“-geschichten voll zu verstehen. Die Erkenntnis eines bestimmten Kompositionswillens des Jahwisten enthebt auch hier nicht der sachlichen Frage: Was ist durch diese Überhöhung der in späteren Kapiteln konkreter entfalteten Land- und Mehrungsverheißungen inhaltlich zum Ausdruck gebracht? Es ist kaum zu verkennen, daß wir hier auf eine Aussage vertiefender Interpretation der schlichten Land- und Mehrungsverheißung stoßen. Es ist hier gesagt: Über die Land- und

<sup>10</sup> Abraham-Sara Gen. 11, 30; 15, 2 ff.; 17, 17; 18, 11 f.; Isaak-Rebekka Gen. 25, 21; Jakob-Rahel Gen. 29, 31; 30, 1 f.

<sup>11</sup> In anderer Weise ist dieses Kontrastmotiv in der überheblichen Rede der im Lande Verbliebenen Ez. 33, 24 verwendet.

<sup>12</sup> Sterne Gen. 15, 5; 22, 17; Ex. 32, 13, vgl. weiter Dtn. 1, 10; 10, 22; 28, 62; Neh. 9, 23; Sand am Meer Gen. 22, 17; 32, 13, vgl. auch Jes. 10, 22; 48, 19; Staub der Erde Gen. 13, 16; 28, 14.

<sup>13</sup> Gen. 12, 1—3.



Mehrungsverheißung hinaus ist der kommenden Israelgeschichte eine Segensfülle verheißen, die durchaus imstande ist, eine weltweite Gegengeschichte gegen die | weltweite Fluchgeschichte, die Gen. 3—11 (J) berichten, zu bilden. Die alte Vätergeschichte, die nach der Erfüllung in der Landnahmezeit ausschaute, ist dadurch in die Spannung einer noch viel weiter ausschauenden Erfüllungserwartung gerückt. Daß Abrahams Nachkommenschaft einmal ein Volk sein und das Land Kanaan besetzen wird, das allein wird noch nicht die volle Verwirklichung bedeuten. Das Programm des Jahwisten ist hier größer als die Erfüllung, von der er selber später noch erzählen wird. Über seiner Rede wird uneingelöste Verheißung offenbleiben.

In anderer Weise vertieft die Priesterschrift die vorgegebenen Verheißungsinhalte. Die Offenbarungsrede Jahwes an Abraham nennt auch hier Gen. 17, 6—8 die Mehrungs- und Landverheißung, fügt aber als Drittes dazu die Verheißung, daß Gott Abrahams und seiner Nachkommen Gott sein wolle. Darin ist die erste Hälfte der Bundesformel: „*Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein*“ zitiert<sup>14</sup>. Landgabe und Mehrung sind, so will hier die Priesterschrift sagen, nur Pfänder einer größeren Verheißung. Jahwe will die Verwirklichung des gotteigenen Volkes und will sich selber als den seinem Volke nahen Gott. Die anhebende Verwirklichung dieses Zieles zu zeichnen, wird der Skopos der gesamten Erzählung der Priesterschrift sein. Diese Erzählung zeigt dann, daß der Priester die Verklammerung der Väter mit der Auszugsgeschichte unter dem Spannungsbogen Verheißung-Erfüllung noch viel enger vollzieht, als es der Jahwist getan hatte. Hatte dieser in der Absicht paralleler Ausgestaltung von Väter- und Auszugsgeschichte unbefangen von einem Bunde Jahwes mit Abraham und einem weiteren Bunde mit dem Israel der Mosezeit geredet, so empfindet die Priesterschrift diese Doppelung der Bundesaussage als ein der Rede von Verheißung und Erfüllung nicht voll gemäßes Reden. Sie redet in der Mosezeit nicht mehr von einem Bunde<sup>15</sup>. Der

<sup>14</sup> G. von Rad, Verheißenes Land und Jahwes Land ZDPV 66 (1943) S. 196, Ges. Studien z. AT (1958).

<sup>15</sup> Auf diese Tatsache hat von Rad (Die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT 4. Folge, Heft 13 [1934] S. 176 f.) mit Nachdruck hingewiesen.

Wille, das Element Verheißung-Erfüllung rein zur Darstellung zu bringen, hat hier über die Tendenz Väter- und Auszugstradition parallel zu stilisieren, gesiegt. So ist die eigentümliche Erscheinung festzustellen, daß die Rede vom Bund, die ursprünglich wohl im Bericht über die Sinaigeschehnisse verankert war, zunächst (beim Jahwisten) auch in die Abrahamgeschichte eingedrungen ist, in der Folge aber (in der Priesterschrift) gerade an der Stelle unterdrückt wird, wo sie ursprünglich haftete.

Nach diesem Blick auf die bewegte Ausgestaltung der Väterverheißung ist es uns nun vielleicht möglich, auf eine ganz grundlegende Frage eine bestimmtere Antwort zu geben, als sie bisher gegeben worden ist. Man kann die Frage aufwerfen, warum eigentlich die Vätergeschichte so entschlossen in den Komplex der Geschichten, in denen Israel seine Volks-„Urgeschichte“ erzählt, ein- | bezogen worden ist. Nach den Untersuchungen von Alt über den „Gott der Väter“ wird man zunächst schlicht antworten dürfen: Hier behauptet sich alte, gute Tradition. Diese Antwort ist wichtig, aber genügt wohl noch nicht. Es ist an anderer Stelle deutlich genug zu erkennen, wie die Israelgruppen rücksichtslos alte Erinnerungen zu vergessen und aus dem Traditionsgut zu eliminieren wissen, wenn sie sich dem großen Zusammenhang der von Israel geglaubten Jahwegeschichte nicht fügen<sup>16</sup>. Alt hat weiter darauf gewiesen, daß die Bindung der Vätergottheiten an bestimmte Menschengruppen, Familien, Sippen, Stämme, ihr Zug zu sozialen und historischen Funktionen der Verbindung der Vätertradition mit dem Jahweglauben günstig sein mußte<sup>17</sup>. Von anderer Seite her hat Noth festgestellt, daß die gemeinsame Ausrichtung der Väter- wie der Landnahmetradition auf den Kulturlandbesitz die beiden Traditionskomplexe einander nahebringen mußte<sup>18</sup>. Über all diese geschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Erwägungen hinaus muß aber die theologische Aussage gewagt werden: In der Rede von der Verheißung, die schon in der Väterzeit der Erwählung des geschichtlichen Israel vorausläuft, erkennt offenbar der israelitische Glaube

<sup>16</sup> Wie völlig sind etwa die Einwanderungstraditionen der galiläischen Stämme versunken.

<sup>17</sup> A. a. O. S. 66.

<sup>18</sup> A. a. O. S. 59.



eine voll gemäße, ja inhaltlich notwendige Auslegung des im Exoduscredo recht eigentlich Gemeinten. Die Rede von der Verheißung an die Väter wird vom Glauben Israels, der zunächst auf Jahwe, den Gott, der aus Ägypten geführt hat, deutet, nicht als Konkurrenzierung oder Gefährdung, sondern als eine den genuinen Sinn des Exodusbekenntnisses treffende, ja ihn sichernde Entfaltung verstanden. So nur ist es zu verstehen, daß die Aussage von der Verheißung Jahwes an die Väter wie eine färbende Flüssigkeit in fast alle Vätergeschichten einzusickern und ihnen die ganz spezifische Tönung zu geben vermag, die sie schon dem oberflächlichen Leser kennzeichnet.

Damit drängt sich aber die Frage nach der theologischen Bedeutung der Kategorie Verheißung-Erfüllung gebieterisch auf. Was ist es, das dieser Rede eine so feste, unverdrängbare Bedeutung im innersten Kreise des alttestamentlichen Credo verschafft?

Ein Erstes ist hier ohne Mühe zu erkennen: Die Kategorie Verheißung-Erfüllung dient dazu, die unverrückbare Gültigkeit der gottgeschenkten Gabe zu sichern. Diese Gabe ist in einer vor Zeiten geschehenen Verheißung verankert. Hinter der gnädigen Zuwendung Jahwes, die Israel bei der Herausführung aus Ägypten, im Bundschluß am Gottesberge und in der Hineinführung ins Land erfährt, steht auf Jahwes Seite nicht ein augenblicklicher Impuls, der morgen durch einen neuen Impuls launenhaft in sein Gegenteil verkehrt werden könnte. Was Israel geschieht, ist das von langer Hand | her von Jahwe in seinem Wort Zugesagte. Sein Wirklichwerden verkündet die Treue Jahwes, die über die Zeiten hin festbleibt.

Um Eigenart und Tragweite dieser Aussage voll zu ermessen, tun wir gut danach zu fragen, wie denn Israels Umwelt in ähnlichem Zusammenhange einen religiösen Fundamental-Tatbestand in seiner Gültigkeit darstellt. Warum ist Babylon die heilige Stadt? Weil damals, nach dem Kampf, in dem Marduk den Chaosdrachen überwunden und Himmel und Erde gebaut, die Anunnaki aus Dankbarkeit den Tempel Esagila und den Tempelturm als Wohnung für Marduk errichtet und so Babylon zur Entstehung verholfen haben<sup>19</sup>. In der assyrischen Zeit

<sup>19</sup> Enuma elisch VI 34 ff. (Greßmann, AOT<sup>2</sup> S. 122 f.; Pritchard, ANET, S. 68 f.).

ist die gleiche Erzählung zur Begründung der Heiligkeit der Stadt As-sur in diese Stadt und ihren Tempel Escharra übernommen worden<sup>20</sup>. Warum ist Theben, die Stadt Amuns, heilige Mitte Ägyptens? Weil es „der ehrwürdige Hügel des Uranfangs ist, das heile Auge des Allherrs, sein Lieblingsplatz, der seine Schönheit trägt und sein Gefolge umschließt“<sup>21</sup>. Gleiches haben Hermopolis und andere ägyptische Städte von sich behauptet<sup>22</sup>.

Israel antwortet auf die Frage nach der Gültigkeit der Würde des ihm eigenen Landes: Es ist das gelobte, d. h. das durch die Verheißung zugesprochene Land. In Israel rückt die Kategorie Verheißung-Erfüllung an die Stelle der mythischen Rektion, die in Israels Umwelt herrscht. Der Glaube an die in der Gabe sichtbare göttliche Zuwendung wird nicht dadurch gesichert, daß in einem Verwischen der Zeit- und Raumgrenze Menschliches ungebrochen ins Göttliche zurückverankert würde. Vielmehr geschieht diese Vergewisserung durch den Hinweis auf das Wort der Verheißung, das in der Geschichte dem Geschehen der Verwirklichung vorausläuft. Durch sein eigenes Wort vergewissert Jahwe selber sein Tun — daneben gibt es keine unpersönliche, in einer mythischen Beziehung wurzelnde Behaftung Jahwes, die zur Vergewisserung helfen könnte.

Suchen wir die Kategorie Verheißung-Erfüllung nun tiefer nach ihrem Inhalt zu bestimmen, so ist als Erstes festzustellen: Verheißung und Erfüllung umgreifen in jedem Fall einen bestimmten geschichtlichen Raum. Sie binden unweigerlich an die Geschichte, und zwar nicht nur an eine ausdehnungslos zu denkende „Geschichtlichkeit“, sondern an eine zeitlich sich erstreckende Geschichte. Ohne solche ist Verheißung-Erfüllung gar nicht zu denken. Diese Kategorie ist unbedingter Schutz gegen alle Selbsttherauslösung aus diesem der Niedrigkeit des auch immer wieder Zufälligen, nicht Verstehbaren preisgegebenen, zeitlich sich erstreckenden Geschichtsverlauf. Wer von Verheißung und Erfüllung weiß, ist einem Gestern, von dem her | er etwas gehört hat, verantwortlich, und geht einem Morgen entgegen. Diese Kate-

<sup>20</sup> AOT<sup>2</sup>, S. 132.

<sup>21</sup> H. Kees, Ägypten. Religionsgeschichtliches Lesebuch<sup>2</sup>, 10 (1928) S. 3.

<sup>22</sup> A. a. O. S. 3 f.



gorie wehrt jeder Flucht in ein zeitlos-mystisches Verständnis der Gott-nähe ganz ebenso wie einem existentialistisch-punkthaften, geschichtlich beziehungslosen Verständnis der Gottesbegegnung. Das mit dem Land beschenkte, durch Verheißungswort zu seinem Sein gerufene Israel weiß, wenn es von erfüllter Verheißung redet, von seiner geschichtlichen Herkunft aus der Väterzeit.

Zum anderen liegt darin aber die Erkenntnis: Dieser geschichtliche Weg steht unter einer bestimmten Spannung. Wer von Verheißung-Erfüllung redet, weiß von Verhüllung und notvollem Warten, er weiß von Gehen und nicht nur von Stehen, weiß von Ruf und nicht nur von Schau. Die Geschichte bekommt ein Gefälle auf noch Ausstehendes hin. Aber ein Gefälle, das nicht nur durch dumpf treibende Kräfte bestimmt ist, sondern unter klarem Worte steht.

Alle diese Momente treten in der Rede von Verheißung-Erfüllung offen heraus. Durch das Aufgreifen der Vätertradition und ihren Vorbau vor die Exodustradition erfährt das Credo vom Auszug und der Hineinführung ins Land nicht nur eine Bereicherung, sondern seine sichernde Explikation. Es ist offenbar nur dann richtig verstanden, wenn es in dieser Bewegtheit und echten Geschichtlichkeit gehört wird.

## II.

Wir haben die Rede von Verheißung-Erfüllung bisher im innersten Kreis des alttestamentlichen Credo verfolgt. Es wäre aber seltsam, wenn sie sich als Strukturlinie nicht auch in den weiteren alttestamentlichen Aussagen verriete.

In seinen Deuteronomiumstudien hat von Rad<sup>23</sup> auch die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern näher beleuchtet und gezeigt, wie die ganze Geschichte der Königszeit nach deuteronomistischem Verständnis sich als Einlösung immer neu geschehenden prophetischen Wortes gestaltet. Der Prophet hat in diesem Geschichtswerk unverkennbar funktionelle Bedeutung. Die Zusage Nathans an

<sup>23</sup> G. von Rad, Deuteronomiumstudien B: Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947), Ges. Studien z. AT (1958).

David durchzieht wie ein roter Faden die ganze Königsgeschichte Judas. Die Drohung Achias von Silo und die Verheißung an Jerobeam nimmt das kommende Ereignis der Reichstrennung und des unabhängigen Nordreichkönigtums vorweg. Das Wort des unbekannten Gottesmannes aus Juda kündigt den frommen König Josia von ferne her an. Und so geht es weiter, über benannte und unbenannte Prophetengestalten hin bis zum Ende des Reiches Juda.

Vergleichen wir diese Aussagenreihe mit der Väterverheißung, so ist einmal festzustellen, daß die Rede von Verheißung und Erfüllung sich hier nicht mehr nur an die große Grundaussage von der geschenkten Volksexistenz und dem geschenkten Landbesitz Israels | heftet, sondern sich hinausgewagt hat in die Einzelverästelung der Geschichte Israels. Neben dem großen, durchgehenden Gehalt der Davidsverheißung, die seit 2. Sam. 7 da ist und in der ganzen folgenden Geschichte Kraft behält, treten auch die kleinen episodischen Geschehnisse des Thronwechsels in Israel<sup>24</sup>, der Neugründung Jerichos<sup>25</sup>, der Reform<sup>26</sup> und des Todes Josias<sup>27</sup> in das erhellende Licht vorauslaufenden Prophetenwortes. Daran wird gewissermaßen im einzelnen durch-exerziert, daß die ganze Geschichte des Gottesvolkes auch in vielen Einzelentscheidungen in den Spannungsbogen von Verheißung zu Erfüllung gespannt ist.

Zum anderen ist auch hier deutlich, wie sehr das Wissen um Verheißung und Erfüllung auf einen Weg, in ein Unterwegs stellt. Das Geschichtswerk dürfte zur Zeit des Zusammenbruchs der Israelgeschichte im Exil geschrieben sein. Es wird deutlich, daß sein Verfasser dieses Geschehen nicht nur als eine geschichtslos machende Katastrophe, die nun zeitlos über ihm hängt, versteht. Er hat ein Gestern. Der hinter ihm liegende Zusammenbruch ist Gericht Jahwes, das als eingelöste Verheißung mehr ist als anonymes Schicksal. Er steht aber auch vor einem Morgen — und wäre dieses Morgen nur durch die verzagte Frage, ob denn die Verheißung an David ganz hingefallen sei, gekennzeichnet.

<sup>24</sup> 1. Reg. 14, 6 ff. / 15, 29; 16, 1 ff. / 12; 21, 23 / 2. Reg. 9, 36.

<sup>25</sup> Jos. 6, 26 / 1. Reg. 16, 34.

<sup>26</sup> Blickt 1. Reg. 13, 2 auf 2. Reg. 23, 20?

<sup>27</sup> 2. Reg. 22, 15 ff. / 23, 30.



Ein Weiteres ist schon angerührt, was der Vergleich mit der Väterverheißung ergibt. In die Verheißung kommen neue Inhalte zu stehen. In den Verheißungsreden der Königsbücher klingt Gericht und Unheil auf. Die Frage nach der Bewertung dieser neuartigen Verheißungsinhalte wird uns in späterem Zusammenhange ausführlicher beschäftigen müssen.

Schließlich verdient festgehalten zu werden, daß im Unterschied zu den Vätergeschichten, in denen das Verheißungswort dem Empfänger von Gott persönlich zugesprochen wurde, hier das Wort meist an eine bestimmte, geradezu amtsmäßig zu beschreibende Menschengruppe gebunden ist: Der Prophet ist der Träger des Amtes der Verheißungsmittlung geworden.

Hier ist aber der Ort einzuhalten und einer Zwischenerwägung Raum zu geben. Weissagung-Erfüllung war bisher als eine dem Alten Testament eigentümliche Kategorie dargestellt worden. Rückt diese Kategorie nun aber nicht doch in den Raum einer viel weiteren Beziehung innerhalb der Religionsgeschichte? Gestalten, die einen Gottesbescheid, derweisend in die Zukunft deutet, überbringen, finden sich nicht nur in Israel. Das Zweistromland kennt ein sehr ausgebildetes Wahrsagewesen, über dem Schamasch als Herr des Orakels und Herr der Entscheidung waltet<sup>28</sup>. In der Form des | Erhörungsorakels oder des Traumes erhalten Asarhaddon und Assurbanipal bestimmte Zusagen in bestimmten politischen Lagen<sup>29</sup>. Aus Ägypten liegen Texte vor, die von der Erwählung eines jungen Königs zum Königtum in einer Weise reden, die an Züge in den Königsbüchern gemahnt<sup>30</sup>. Aus Ägypten wie aus dem Zweistromland sind Texte auf uns gelangt, die dem ganzen Land kommende Unheils- oder Heilszeit voraussagen<sup>31</sup>. Daß es auch in Israels unmittelbarer Nachbarschaft nicht an Gestalten fehlte, die es mit Weissagung zu tun hatten, wird aus der polemisch gehaltenen Einleitung des deuteronomischen Prophetengesetzes deutlich<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> B. Meißner, *Babylonien und Assyrien II* (1925) S. 242 ff.

<sup>29</sup> H. Greßmann, *AOT*<sup>2</sup> S. 281—283; J. B. Pritchard, *ANET* S. 449—451.

<sup>30</sup> J. B. Pritchard, *ANET* S. 447—449.

<sup>31</sup> *AOT*<sup>2</sup> S. 46—55; Pritchard, *ANET* S. 441—446.

<sup>32</sup> Dtn. 18, 10 f.

Angesichts all dieser Nachrichten ist zunächst festzustellen, daß sich phänomenologisch diese Gestalten in manchem berühren. Daß der Seher Bileam, der aus der Fremde kommt, an wichtiger Stelle die Funktion des Gottesmannes erfüllt, der weissagend die kommende Geschichte Israels erhellt<sup>33</sup>, daß an anderer Stelle die Totenbeschwörerin von Endor die Funktion des Unheilspropheten über Saul — immerhin gebrochen durch die von ihr zitierte Gestalt Samuels — übernimmt<sup>34</sup>, zeigt, wie nahe hier eins ans andere rücken kann. Es ist nicht zu verkennen, daß das für die Weite der Religionsgeschichte anzuerkennende Phänomen des Zukunft weisenden Wort-Trägers (van der Leeuw redet hier vom „Sprecher“<sup>35</sup>), in Israel zum Amt, das im besonderen die Weissagung verwaltet, geworden ist.

Dazu ist aber sofort zu sagen, daß es trotz aller Berührungen der Phänomene im Alten Testament in der eigentlichen Sache um etwas anderes geht, wenn hier Weissagung laut wird. Was an Weissagung in der Umwelt Israels begegnet, macht immer wieder den Eindruck der vereinzelt Aussage. Es rückt nicht zusammen zu einer ganzen, die Generationen übergreifenden, von einem einheitlichen Willen bestimmten Geschichte. Es ist Heil über den einzelnen König Assurbani-pal, ist Ansage einer Notzeit, aus der ein einzelner Heilbringerkönig Rettung bringen wird — am Hofe dieses Königs ist die Formulierung der Weissagung dann wohl auch post eventum zur Ehre dieses Königs formuliert worden<sup>36</sup>. Man wird Elemente dieser Art auch in den alttestamentlichen Prophetenworten über die Könige feststellen können, aber all diese Worte sind doch in ganz anderer Weise gehalten von dem Wissen um eine große, alle Einzeldynastien umspannende Geschichte, in der ein die jeweilige | Königsgestalt weit übergreifender Rechtswille Jahwes sich verwirklicht. Segnung und Verwerfung geschehen nicht in einem freien Irrlichtern durch die Geschichte, sondern stehen je und je in einem erkennbaren Zusammenhang zu diesem über-

<sup>33</sup> Num. 22—24.

<sup>34</sup> 1. Sam. 28, 3 ff.

<sup>35</sup> G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1939) S. 204 ff.

<sup>36</sup> Ohne jede tiefere Motivierung redet etwa der Text AOT<sup>2</sup> S. 283 f., Pritchard, ANET S. 451 f. von dem Wechsel der Heils- und Unheilszeiten.



greifenden, auf ein bestimmtes Gottesrecht ausgerichteten Gotteswillen am Gottesvolk. Dieser Ausrichtung muß sich auch das Bileamwort und selbst das Tun der Totenbeschwörerin von Endor beugen, ohne es bewußt zu wollen — so wie in der Vätergeschichte das Segenswort Isaaks in seinem Verheißungsgehalt sich dem Willen Jahwes wider den subjektiven Willen Isaaks beugen mußte<sup>37</sup>.

Aber von all dem ist ja nicht mehr nur mit dem Blick auf die erzählenden Bücher zu reden. Wir können nicht länger an den Gestalten vorbeigehen, in denen das Element der Verheißung im Alten Testament am Sinnenfälligsten zum Ausdruck kommt, den Schriftpropheten, die nun ganz voll in ihrem eigenen Wort zu greifen sind.

Das spezifische Formgewand des Prophetenwortes ist der Botenspruch<sup>38</sup>. Der Prophet versteht sich vor allem anderen als Bote. Er hat Meldung vom Kommenden zu bringen. Was er daneben an Scheltrede, Weheruf, Weisung und Ermahnung zur Umkehr zu sagen hat, ist, so gültig es seinem Inhalte nach auch sein mag, jenem ersten gegenüber sekundär. Es gehört zum Wesen des Boten, daß er dem, was er meldet, vorausläuft. Wo das kommende Ereignis sich gleich selber meldet, ist der Bote überflüssig. So schafft denn der Botenspruch immer wieder den spannungsgeladenen Zwischenraum zwischen Botschaft und Eintreffen des Gemeldeten. Diese in der Sendung des Boten geschenkte Zeit ist vom Angeredeten dann recht verstanden, wenn er sie als Raum versteht, in dem ihm die Zuwendung zum Willen des den Boten Sendenden möglich werden soll. So ist es etwa besonders schön in der prophetischen Lehrgeschichte von Jona zu erkennen, wo der Raum sogar in klarer Befristung genannt wird: „*Noch 40 Tage, dann wird Ninive zerstört*“<sup>39</sup>. Darum schafft Verheißung auch hier immer einen eigenartigen Raum der Freiheit. Das gilt selbst für die Verstockungspredigt Jesajas. So sehr sie von der Menge abgelehnt wird, vermag sie doch den Jüngerkreis um Jesaja zu sammeln, dem die Predigt vom Rest gelten dürfte. Auch die Begegnung Jesajas mit Ahas macht diesen Raum

<sup>37</sup> Gen. 27.

<sup>38</sup> Zu seiner Form vgl. L. Köhler, Deuterojesaja, BZAW 37 (1923) S. 102 ff. und ders., Kleine Lichter (1945) S. 11—17.

<sup>39</sup> Jona 3, 4.

sichtbar. Selbst für die Verkündigung Ezechiels an das „Haus Widerpenstigkeit“, das nicht hören will<sup>40</sup>, gilt das Gesagte. Daß dieser Prophet sein Amt als Amt des Spähers versteht, der angesichts des heraufziehenden Gerichtes den einzelnen Gottlosen bei Verlust des eigenen Lebens zu warnen hat<sup>41</sup>, zeigt, daß auch er von dem offengehaltenen Raume weiß. |

Die Vorankündigung des Boten entnimmt aber das Kommende der Anonymität dumpfer Schicksalsfügung. Was kommen wird, wird Geschichte gewordenen Wort sein. Das muß allerdings sofort durch eine weitere Bestimmung ergänzt werden, um voll zutreffend zu sein. Es gibt auch eine Form der Weissagung, die vom Schicksalsglauben nicht zu erlösen vermag. Die Kassandraweissagung in Aeschylos' Agamemnon deutet auf personlos sich ereignendes Geschehen, in dem unabwendbar alter Fluch sich erfüllt<sup>42</sup>. Die prophetische Botschaft deutet im Unterschied dazu je und je auf das vom persönlichen Gott gewirkte und deshalb auch höchst personal abgezielte Geschehen<sup>43</sup>. So können denn die eigentlich wahrsagerischen, auf das in der Geschichte bevorstehende Geschehnis zeigenden Züge in der prophetischen Verkündigung oft seltsam zurücktreten, ja in fast gleichgültiger Unbestimmtheit gehalten sein. Wer aus den Worten des Amos ein wahrsagerisch eindeutiges Bild des Kommenden zu erheben sucht, wird in Not geraten. Meint Amos nun Erdbeben oder Pest oder Mißernte oder Kriegsnot oder Ausrottung der Bevölkerung oder Verschleppung? Die Verkündigung des Amos wird aber völlig eindeutig, wo er im Kommenden, mag es dann Krieg, Pest oder Erdbeben sein, den persönlich Kommenden nennt. „*Bereite dich deinem Gott zu begegnen, Israel*“<sup>44</sup>. Hosea kann in ärgerlicher Lässigkeit die Drohung mit der Verschleppung nach Ägypten hart neben die Rede von der Verschleppung nach Assyrien stellen<sup>45</sup>. Wo er aber auf den in der Geschichte, mag diese

<sup>40</sup> Ez. 3, 7.

<sup>41</sup> Ez. 3, 16 ff.; 33, 1 ff.

<sup>42</sup> Agamemnon 1072 ff.

<sup>43</sup> W. Zimmerli, Gericht und Heil im alttestamentlichen Prophetenwort (Der Anfang, Zehlendorfer Vorträge [1949] S. 21—46).

<sup>44</sup> Am. 4, 12.

<sup>45</sup> Hos. 9, 3. 6.



dann Assyrien oder Ägypten die Oberhand geben, Kommenden weist, hören alle Vieldeutigkeiten auf. *„Ich bin wie die Motte für Ephraim und wie Wurmfraß für das Haus Juda . . . ich bin wie ein Löwe gegen Ephraim und wie ein Junglev gegen das Haus Juda, ich, ich zerreiße und gehe davon, ich trage hinweg und niemand rettet“*<sup>46</sup>. „Ich, ich“ — das ist die eindeutige Mitte alles kommenden Geschehens. In der Rede vom kommenden Tage Jahwes, die die Propheten aus der Erwartung des Volkes aufnehmen und mit neuem Gehalt füllen, ist diese personale Mitte des kommenden Geschehens terminologisch am klarsten festgehalten. Jahwe selber ist die Zukunft, von der sie reden.

Wie ist aber dieses Jahwegeschehnis inhaltlich beschrieben? Es ist etwas mißlich, hier zusammenfassend von „den Propheten“ zu reden, da im einzelnen in der Gestaltung der Botschaft sehr starke Unterschiede erkennbar sind, auch die Verschiedenheit der Predigt im Nordreich und in Juda nicht zu übersehen ist. Und doch werden sich einige übergreifende Aussagen machen lassen. Es ist zunächst deutlich, daß sich das kommende Jahwegeschehnis, von dem die Propheten als Boten künden, ganz entschlossen mit seiner Hauptwucht und seiner eigentlichen Anrede an Israel wendet. Es ist Geschehnis, in dem der Gott Israels von Ägypten her<sup>47</sup>, der Heilige Israels<sup>48</sup> seinem Volke begegnet.

In diesem Geschehnis steht in der öffentlichen Predigt der älteren Prophetie das erschreckende Werk des Heiligen Israels, dessen Zornglut im Gerichte an seinem Volke brennt, unverkennbar voran. Weil es in dem Werke, das Jahwe in seiner Verheißung ankündigt, um das Werk geht, in dem Jahwe, der Heilige Israels, ganz selber dabei ist und zu seiner Ehre kommen will, darum wird in der prophetischen Verheißung immer deutlicher, daß Israel in diesem Geschehnis nicht bestehen kann. Die Wirklichkeit des Gottesvolkes kann eigentlich nur in seinem Sterben vor dem nahegekommenen Heiligen bestehen, wobei all das, was ihm kraft alter Verheißung gegeben ist: Land, Volkreichtum, Königtum und Tempel in diesem Gericht mitverschlungen

<sup>46</sup> Hos. 5, 12. 14.

<sup>47</sup> Am. 3, 1 f.; Hos. 12, 10.

<sup>48</sup> Jes. 5, 19; 43, 3.

wird und der Bund Jahwes mit Israel sein Ende findet. Bei Ezechiel, der die geschichtstheologischen Ansätze Hoseas und Jeremias bis zur letzten, bittersten Konsequenz durchformt, wird diese Ausweglosigkeit der Existenz des Gottesvolkes am grellsten sichtbar<sup>49</sup>. Im Exil bricht es im geschichtlichen Geschehnis weltweit sichtbar über Jahwes Volk herein.

Aber neben dieser dunklen Verheißungsrede läuft, zu Zeiten nur ganz leise vernehmbar, dann voll herausbrechend, zu keiner Zeit aber ganz fehlend, eine anders lautende Rede. Weil in dem vom Boten gemeldeten Geschehnis Jahwe selber dabei ist, wird es nicht nur den richtenden Brand seiner Heiligkeit in sich tragen, sondern auch seine heilige uranfängliche Barmherzigkeit<sup>50</sup> und seinen eifersüchtigen Willen, zu vollenden, was er begonnen hat. So tauchen denn hier die uns schon bekannten Verheißungsgehalte wieder auf. Die Erinnerung an die Davidsverheißung bestimmt Am. 9, 11 f. und die Rede vom Retterkönig Jes. 9. Das Wort vom Sproß aus dem abgehauenen Stamme Isais<sup>51</sup> versucht sichtbar zu machen, wie Gericht und Heil in der Erfüllung beieinander sind. Die Neuinterpretation der „Davidsgnaden“ von Jes. 55, 3 erinnert in ihrer Freiheit an die früher gekennzeichneten, vertiefenden Interpretationen der Väterverheißungen. Das Wissen um die vielleicht mit der Daviderwählung zusammenhängende Erwählung des Zion<sup>52</sup> bestimmt die die Erfüllung mehr andeutenden als schildernden Zionsaussagen Jesajas. Dieses Wissen steht auch hinter dem Bild heilszeitlicher Verwirklichung von Ez. 40 ff., in dem die alte Landverheißung in eindrucklicher Weise mit dem Gedanken verbunden ist, daß alles Heil und alle Gesundung im Lande vom Ort der neu geschenkten Gegenwart Jahwes<sup>53</sup> kommt. Bei Deuterojesaja sind die alten Gehalte der Landgabe, der Mehrung des Volkes — zeitgemäß interpretiert als Sammlung der Diaspora zum Zion hin —, der Davidsgnaden neu aktualisiert. All dieses ist auch hier bezogen auf die

<sup>49</sup> W. Zimmerli, Das Gotteswort des Ezechiel, ZThK 48 [1951] S. 249—262.

<sup>50</sup> Hos. 11, 8 f.

<sup>51</sup> Jes. 11, 1 ff.

<sup>52</sup> H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament (1951) S. 50 ff.

<sup>53</sup> Ez. 43, 1 ff.



eine Mitte: die Gegenwärtigkeit und das Zu-Ehren-Kommen Jahwes. Und wiederum steht neben dieser Verheißung das Geschehnis geschichtlicher Verwirklichung, das Wunder der Auferstehung des im Exil toten Volkes<sup>54</sup> in Rückkehr und Wiederaufrichtung des Tempels in Jerusalem. Ist es *die* Erfüllung *der* prophetischen Verheißung?

Nein. Vielmehr ist klar festzuhalten, daß es die prophetische Verheißung, die sich in eine einheitliche Formel zusammenschließen ließe, nicht gibt. Die prophetische Verkündigung verheißt Tod und verheißt Leben. Es geht auch nicht an, die beiden gegensätzlichen Aussagen durch eine historische Konstruktion auf eine Linie zu reduzieren, indem man formuliert: die alttestamentliche Prophetenverheißung entwickelt sich von der Unheils- zur Heilsprophetie. Wir sehen in der nachexilischen Prophetie nicht nur, wie nach dem vollen Heil weiter Ausschau gehalten wird (Haggai, Sacharja), sondern wie in ihr auch die Gerichtsbotschaft wieder aufzuleben beginnt (Maleachi). Die Prophetie endet in einem beunruhigenden Mißklang. *Das* Jahwegeschehnis, das die von den Propheten angekündigten Gehalte von Tod und Leben in abschließender Erfüllung verbände, steht aus.

Die prophetische Verheißung verkündigt in ihrem tiefsten Grunde nicht wahrsagerisch ein kommendes Etwas, sondern den kommenden Ihn, wie er tötet, wie er zum Leben ruft. Von dieser Mitte her begreift sich allein die auffallende Freiheit gegenüber aller kalendermäßigen Fixierung des angekündigten Geschehens<sup>55</sup>, wie auch der oft frappante Wandel der geschichtlichen Botschaftsgehalte. Jesajas Rede kann von der harten Ansage völliger Verwüstung des Landes<sup>56</sup> und des vernichtenden Tages Jahwes übergehen zu dem tröstenden: „Fürchte dich nicht! ... es soll nicht zustandekommen noch geschehen“<sup>57</sup>. Deuterocesajas Botschaft scheint sich von der eschatologischen Kunde vom Kommen Jahwes, der die Seinen wunderbar durch die Wüste zurückführt, zur konkret geschichtlichen Ansage der Befreiung durch Kyrus gewandelt zu haben<sup>58</sup>. Hier wird sich zunächst rein psychologisch die

<sup>54</sup> Ez. 37, 1 ff.

<sup>55</sup> Die Apokalypitik (Daniel) zeigt nicht mehr die gleiche Freiheit.

<sup>56</sup> Jes. 6, 11 f.

<sup>57</sup> Jes. 7, 4. 7.

<sup>58</sup> J. Begrich, Studien zu Deuterocesaja, BWANT 4. Folge, Heft 25 (1938).

Frage stellen: Woher die unerschütterte Gewißheit des Propheten bei sich wandelnder Bot- | schaft? Ein „Enttäuschungserlebnis“ existiert nur in gewissen literarischen Untersuchungen über die Propheten<sup>59</sup>, keineswegs dagegen im prophetischen Worte selber. Abgesehen von dem Einen, der im Prophetenkanon nun eben als Typ des widerspenstigen Propheten in einer Lehrgeschichte gezeichnet ist: Jona. Hier fällt der Bote, der sich gerne in seinem gemeldeten Wort, und zwar der wahrsagerisch verstandenen Geschichtsmeldung bestätigt sähe, Jahwe scheltend in den Arm, weil das folgende Jahwegeschehen äußerlich gesehen andere Wege geht. Der genuine Prophet des Alten Testamentes dagegen weiß, daß er, so sehr seine Verheißung nach ihrem Wortlaut immer wieder auf bestimmte Geschichte deutet, letzten Endes nicht Wahrsager ist, weil er das kommende Werk dessen ankündigt, der Herr über den Weg der Verwirklichung seines Willens bleibt. Seine Weisheit bleibt auch, wo die einzelnen Aussagen, mit denen er seinen Boten sendet, voll Widersprüchlichkeit sind, die überlegene Weisheit. Jesaja hat im Gleichnis von dem Bauern, der zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes tut, und dessen ganzes Tun doch Ausdruck einer tiefen Weisheit ist<sup>60</sup>, das Tun Jahwes durch ein Bild zu erhellen gesucht. Jahwe bleibt im Recht, auch wo der Bote den geheimen Zusammenhang der Einzelbotschaften nicht versteht. Von da her ist auch das auffallende Warten und Innehalten Jeremias in seiner Verkündigung<sup>61</sup> zu verstehen. Der Prophet verfügt nie über Jahwes Wort. Jahwe bleibt

<sup>59</sup> In der Konstruktion eines Enttäuschungserlebnisses auf der schmalen Basis des wohl nicht ganz sachgemäß interpretierten Wortes Jes. 51, 9—16 liegt die schwächste Stelle der sonst so ausgezeichneten und wirklich fördernden Studien Begriffs zu Deuterjesaja. — Mit dem Enttäuschungserlebnis ist nicht zu verwechseln das bei den Propheten wohl belegbare Phänomen der Anfechtung, die aus der Freiheit Jahwes gegenüber seiner Geschichte ergeht, und die vom Volke her immer wieder als Unfähigkeit Jahwes und des Prophetenwortes ausgelegt wird (Jes. 5, 18 f.; Jer. 17, 15; Ez. 12, 22). Anfechtung und Enttäuschung sind zweierlei. Der Angefochtene steht in der Spannung eines Lebens, das Gott die Ehre gibt und ihn Recht behalten läßt, auch wo menschliches Verstehen nicht durchzuschauen vermag (Jer. 12, 1). Sie hält die Spannung aus. Enttäuschung dagegen hat dem Glauben an die Wahrheit Gottes in seinem ursprünglichen Wort den Abschied gegeben, mag sie sich dann auch auf einer anderen Ebene wieder zu fangen vermögen.

<sup>60</sup> Jes. 28, 23 ff.

<sup>61</sup> Jer. 28, 11 b.



frei. Der Bote kann nur je auf den neuen Botschaftsempfang warten. Ist dieser geschehen, so ist allerdings die Botschaft in aller Gewißheit auszurichten<sup>62</sup>. Die prophetische Botschaft ist nie wahrsagerisch fest, nur „sachlich“ auf einen vorhergesagten Tatbestand festzulegen, sondern ist (das verrät sich nun eben in der höchst seltsamen Gewißheit des Propheten) immer Ankündigung des persönlichen Werkes Jahwes. Nur Jahwe selber kann durch seine Erfüllung seine Verheißung legitim interpretieren. Und diese Interpretation kann auch für den Propheten selber voller Überraschung | sein. Für den Propheten liegt die Gewißheit seiner Botschaft nicht im „objektiven“ Vergleich der wahrsagerischen Gehalte derselben, die an einer neutralen Norm zu messen wären<sup>63</sup>, sondern allein im Geschehnis der erneuten persönlichen Anrede Jahwes, dem Ereignis des Wortes<sup>64</sup>.

Das Ausgeführte bedeutet nicht, daß die Verheißung dem Propheten fraglich würde. Vielmehr lebt die ganze alttestamentliche Prophetie von der Gewißheit, daß die Geschichte Jahwes bei all ihrer Undurchsichtigkeit doch unter dem erhellenden Worte Jahwes geschieht und eben deshalb auch nur als Niederschlag des allmächtigen Jahwewortes recht verstanden ist. *„Der Herr Jahwe tut kein Ding, ohne daß er seinen geheimen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten kundgetan hätte“*<sup>65</sup>. Am triumphierendsten ist diese Gewißheit bei Deuterоjesaja, dem Propheten, der in der Zeit völliger Zerschlagenheit Israels den Götzen der Weltmächte begegnet, ausgesprochen. Jahwe spricht:

<sup>62</sup> Jer. 28, 12 ff., vgl. auch 42, 1 ff.

<sup>63</sup> Vgl. etwa das keineswegs imperative, sondern lediglich zu einer Erwägung auffordernde Wort Jeremias an Chananja 28, 7—9.

<sup>64</sup> Darüber darf auch das nur tastend gefundene, in Dtn. 18, 21 f. wiederkehrende Kriterium der echten Prophetie von Jer. 28, 9, das auf das objektiv feststellbare „Eintreffen des Wortes“ weist, nicht hinwegtäuschen. Im Dtn. ist es schon durch 13, 1 ff. deutlich relativiert. Bei Jeremia sehen wir nirgends seine Anwendung, ist es doch seinem Wesen nach ein in actu gar nie verwendbares Kriterium. Sein Abschen dürfte aber gar nicht darauf gehen, Jahwe in seinem Worte einer „objektiven“ Schiedsinstanz zu unterwerfen. Vielmehr dürfte der Prophet auch hier der Meinung sein, daß Jahwe, der Herr der Geschichte selber, allein durch seine Erfüllung im kommenden Geschehnis die Wahrheit seines Verheißungswortes öffentlich erweisen wird.

<sup>65</sup> Am. 3, 7.

*„Ich bin der Erste und ich bin der Letzte, außer mir ist kein Gott. Wer ließ von Anbeginn an das Kommende hören (cT)? Was kommen wird, mögen sie uns (cT) kundmachen! Erschreckt nicht und fürchtet euch nicht! Habe ich es dich nicht längst schon wissen lassen? Ihr seid meine Zeugen! Ist ein Gott außer mir? Es ist kein Fels, ich weiß keinen“<sup>66</sup>. Wer diese Worte nur auf die Wahrsagungsgehalte bei Deuteronomesaja und den früheren Propheten bezieht, wird zur Feststellung kommen, daß hier ungerecht und übertreibend geredet ist. Auch hier ist das eigentliche Pathos und die überbordende Gewißheit im Grund verankert in der unerschütterlichen, durch den Nachweis einzelner historischer „Fehlansagen“ gar nicht angreifbare, und dennoch ganz und gar auf Jahwes Handeln und Wort in der Geschichte gegründete Gewißheit der Verheißungsmacht Jahwes. Sein Wort, das Geschichte ansagt, gestaltet, schafft auch seine Geschichte. „Ich, ich bin Jahwe, außer mir ist kein Helfer. Ich habe Heil verkündet und es gewirkt, habe es hören lassen, kein Fremder war unter euch. Ihr seid meine Zeugen, ist der Spruch Jahwes, und ich bin Gott“<sup>67</sup>. |*

### III.

Wir überschauen Pentateuch und Propheten. Der Pentateuch ist die Charta Israels, die von dem Woher und der Ordnung dieses Volkes Kunde geben will. Manche Scheltworte der Propheten lassen erkennen, wie dieses Volk, das sich unter den Stichworten: Erwählung der Väter, Bund, Gesetz als Gottesvolk versteht, in der Gefahr ist, sich als in einem abgeschlossen verwirklichten Sein zu verstehen. Dagegen weiß sich die Prophetie aufgeboten. Sie weiß von bevorstehendem, neuem Jahweereignis. Sie ruft das Volk von neuem in die Bewegung einer Geschichte, die von Verheißung zu Erfüllung drängt. Das Element Verheißung-Erfüllung, das schon die Vätergeschichten beherrscht, das dort aber, wenn es vom Israel der späteren Zeit lediglich mehr historisch als erworbener „Besitz“ angesehen wurde, in der Gefahr stand,

<sup>66</sup> Jes. 44, 6—8, vgl. weiter 41, 22—24. 26; 43, 9.

<sup>67</sup> Jes. 43, 11 f.



geschichtlich beerdigt zu werden, ist in dem Wort der großen Propheten in neuer Weise unverhüllt das große Thema geworden.

Ist dieses prophetische Aufscheuchen alttestamentlich legitim? Oder ist es nur als schwärmerische Randbewegung zu kennzeichnen? Näheres Zusehen zeigt, daß das verborgene Wissen des Unterwegsseins von Verheißung zu Erfüllung im Rahmen der Geschichte Jahwes mit seinem Volke wohl viel reicher zugegen ist, als es oft auf den ersten Blick erscheinen möchte. Es schlummert auch in Texten, die zunächst einfach von Gegenwärtigem oder gar schon Vergangenen zu reden scheinen. Manches von den Erscheinungen, die man mit dem Stichwort „utopisch“ gekennzeichnet und damit vielleicht etwas vorschnell der Frage nach der eigentlichen Sinngebung entzogen hat, dürfte auf diese Grundstruktur alttestamentlicher Rede zurückgehen.

Der Blick muß hier nochmals auf den Pentateuch gerichtet werden. Warum ist die ganze deuteronomische Gesetzgebung im Unterschied zum Bundesbuch, das z. T. ja die gleichen Tatbestände behandelt, in das Gewand erwartender Ausschau gehüllt, wobei in der Paränese die Güter des Segens, des Lebens, der Ruhe als große Verheißungen vors Auge treten? Schwingt hier nicht Hoffnung auf (auch für die Zeit des Deuteronomikers) noch Ausstehendes mit?<sup>68</sup> — Noch verborgener ruhen diese Dinge im Geschichtsaufriß der Priesterschrift<sup>69</sup>. Aber wenn hier als Ziel der Geschichte die Errichtung des Zeltheiligtums durch Mose berichtet und in seltsamer geschichtlicher Vorwegnahme Züge des Jerusalemer Tempelheiligtums ins Zeltheiligtum hineingelegt werden, wenn weiter geschildert wird, wie nun als größte Erfüllung die Gegenwärtigkeit Jahwes mitten unter seinem Volke sich ereignet — ist das nur romantisch verklärende Historiographie, Schilderung der guten alten Zeit? Es ist in diesem Zusammenhange gewiß nicht ohne Bedeutung, daß im Buche Ezechiel all diese heiligen Ordnungen bis hin zu den Maßen des Tempels in den endzeitlichen Entwurf und nicht in die historische Vergegenwärtigung hineingenommen sind. Sie sind hier Teil des erwarteten Geschehens, in dem Jahwe in seinem Tempel

<sup>68</sup> Vgl. die behutsam in gleicher Richtung weisenden Aussagen bei von Rad, *Deuteronomiumstudien* S. 50 f.

<sup>69</sup> Andeutungen bei Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* S. 263, 267.

gegenwärtig sein und von dieser Gegenwart her das ganze Land, einschließlich des geographischen Rätsels Palästinas, des Toten Meeres, geheilt werden wird. Die Priesterschrift ist ohne den Blick auf Ez. 40—48 schwerlich richtig zu interpretieren. Was in ihr zunächst als geschichtlicher Besitz erscheint, ist in Wirklichkeit auch Hoffnung. — In diesem Zusammenhange muß auch das chronistische Werk genannt werden<sup>70</sup>. Die schier unerträglich volle Beschreibung des Königtums Davids und Salomos, der nach 1. Chron. 28, 5 „*auf dem Throne der Königsherrschaft Jahwes über Israel sitzen soll*“, ist doch wohl nur dann recht verstanden, wenn man auch hier durch die geschichtliche Vergegenwärtigung hindurch den Ausdruck hoffender Erwartung eines noch Ausstehenden durchschlagen sieht. Man muß nur einmal Herodot neben diese Geschichtsschreibung stellen, um den eigenartigen Typ dieser alttestamentlichen verheißungsgläubigen Historiographie, die wohl noch einmal auf breiter Basis untersucht zu werden verdiente, zu erkennen.

Noch eine kurze Bemerkung über die Psalmen. Da ist die Diskussion darüber, ob sich vor allem in den Psalmen, die Jahwes Lob singen, nicht eschatologische Elemente finden, schon seit längerer Zeit im Gange. Gunkel hat diese Elemente unter dem Stichwort „Das Prophetische in den Psalmen“ zusammengestellt und besprochen<sup>71</sup>. Diese Bezeichnung ist insofern im Recht, als den Propheten für die Erkenntnis, daß die Mitte alles Verheißenen der kommende Herr selber ist, Entscheidendes zu danken ist. Sie ist aber insofern zu eng, als die sog. eschatologischen Psalmen keineswegs nur als Weiterformung schriftprophetischer Aussagen zu verstehen sind. Hier entfaltet sich auf viel breiterer Basis, unter Einbeziehung der Aussagen auch der von den Propheten bekämpften israelitischen Heilstheologie, der Glaube des alttestamentlichen Gottesvolkes. Und es wird deutlich, daß bei all den Elementen der Rückschau auf Schöpfung und Heilsgeschichte Israels die Rede etwa vom Königtum Jahwes eine Rede voller Verheißung ist. Der Vergleich mit den im übrigen so nahe verwandten babylonischen

<sup>70</sup> Dazu G. von Rad, Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes, BWANT 4. Folge, Heft 3 (1930) bes. S. 119—132.

<sup>71</sup> H. Gunkel-J. Begrich, Einleitung in die Psalmen (1933) S. 329 ff.



Psalmen vermag hier einiges zu verdeutlichen. — Eine analoge Wahrnehmung ist an den Königspsalmen zu machen. Über dem König in Jerusalem steht die alte Davidsverheißung. So ist denn aus der Zeit, da das davidische Königtum verschwunden ist, die leidenschaftliche Frage an Jahwe | nach der ausstehenden Erfüllung der Verheißung zu hören<sup>72</sup>. Aber auch da, wo offenbar vom gegenwärtigen König geredet wird, fällt mehrfach auf, wie sich die Rede aus der Gegenwartsschilderung in ein Übergroßes, so keineswegs voll Verwirklichtes hebt. Es ist dies nicht mit dem Hinweis auf die Überschwenglichkeit des Hofstils abzutun. Vielmehr, — weil der Gesalbte auf Grund jener Worte über David Bedeutung im Geschichtsplane Jahwes hat, darum muß sich auch in die Rede vom gegenwärtigen König übergroßes Wort von der Gerechtigkeit und Macht und Gottverbundenheit des Königs mengen, Rede, die die Erwartung eines Größeren, Kommenden weckt<sup>73</sup>. Die gleiche Erscheinung wäre an den Worten vom Knecht Jahwes bei Deuterocesaja, die Existenz und Amt des Propheten in letzter Deutung zu zeichnen sucht, zu erkennen<sup>74</sup>.

Überblicken wir das ganze Alte Testament, so finden wir uns in eine große Geschichte der Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin gestellt. Gleich einem großen Bach strömt es — hier reißend, dort in einem Seitenarm scheinbar zur Ruhe gekommen, und doch als Ganzes in der Bewegung einem außerhalb seiner in der Ferne befindlichen Ziel entgegen. Das Alte Testament deutet dabei je und je auf geschehene und geschehende geschichtliche Verwirklichung. Am vollsten wohl in Jos. 21, 45, wo im Blick auf die Erfüllung der Landverheißung festgestellt wird: „*Nichts von all dem Guten, das Jahwe dem Hause Israel (zu)gesagt hatte, war hinfällig geworden, alles war eingetroffen.*“ Hier scheint der Strom zum Stehen gekommen zu sein. Aber es ist doch nur Schein — in der Folge wird das Richterbuch das Ausschauen nach dem „Helfer“, der Raum schafft und Israel Ruhe gibt, deutlich machen. Die Geschichte von der Salbung Sauls durch Samuel wird den nennen,

<sup>72</sup> Ps. 89.

<sup>73</sup> G. von Rad, Erwägungen zu den Königspsalmen, ZAW 58 (1940/41) S. 216 ff.

<sup>74</sup> H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum (2. Aufl. 1950); W. Zimmerli, Art. *αἰς θεοῦ* im ThW (1952).

der dem geplanten Volke Rettung schaffen wird<sup>75</sup> — wie wird dann aber über die Davidsverheißung hin das Ausschauen nach der gehorsamen Verwirklichung des Gesalbentums die Geschichte bewegen!

Es wird nicht angehen, eine feste Systematik der Erfüllungen zu konstruieren. Folgende Feststellungen dürften aber doch über die Erfüllungen, von denen das Alte Testament redet, gemacht werden. Diese Erfüllungen führen nie aus dem geschichtlichen Raum in eine geschichtslose Welt hinaus. Sie sind Erfüllungen an und im geschichtlichen Volk Israel oder den Völkern, die es mit ihm zu tun haben. Diese Erfüllungen sind immer wieder Geschehnis gewordener Gotteswille. So ist denn die Frage nach weiteren Erfüllungen auch immer wieder die noch dringlichere Frage nach dem weiteren, nach dem letztlichen Willen Jahwes. So bekommt denn aber auch immer | mehr alles alttestamentliche Geschehnis den Charakter einer Erfüllung, die ihrerseits wieder auf die Frage tieferer Erfüllung drängt. Die ganze alttestamentliche Geschichte, insofern sie von Jahwes Wort gelenkte und geschenkte Geschichte ist, bekommt Erfüllungscharakter — aber in der Erfüllung neuen Verheißungscharakter. Dabei weiß die Verheißung, daß sie sich durch die Freiheit der göttlichen Erfüllung zurechtsetzen lassen muß — denn Jahwe selber ist ja die Mitte aller Verheißung. Ein Ruf, der diese Geschichte zu ihrem Ende brächte, ist im Alten Testament nicht zu hören. Es ist im Gegenteil festzustellen, daß manche Verheißung liegen bleibt, daß manche Rede sich nach ihrem unmittelbaren Gehalt widerspricht. Hier wird auf die Vollendung des irdischen Gesalbentums gewartet, dort von der Vollendung des Königtums Jahwes, das keinen irdischen König mehr nennt, geredet. Hier wird die radikale Beseitigung des Zion angesagt<sup>76</sup>, dort seine letzte Ehre am Ende der Zeiten erwartet<sup>77</sup>. Es will nicht gelingen, aus dem Alten Testament eine glatt aufgehende Summe aller Verheißungen zu errechnen.

<sup>75</sup> 1. Sam. 9, 16.

<sup>76</sup> Mi. 3, 12.

<sup>77</sup> Jes. 2, 1 ff.; Mi. 4, 1 ff.



## IV.

Diesem Tatbestand nun begegnet die neutestamentliche Botschaft von der Erfüllung. In Jesus Christus bezeugen die Apostel das Wort Gottes, das ganz Geschehnis geworden, und das Geschehnis, das ganz und gar Wort Gottes ist. In ihm, so formuliert Paulus, sind alle Verheißungen Ja und Amen<sup>78</sup>. In seinem Kreuze tritt die von den Propheten verkündete Unmöglichkeit einer Eigengerechtigkeit Israels und das Ende des im Gesetze gefaßten Bundes radikal heraus. Das von den Propheten verheißene Gericht über die Sünde geschieht hier so, daß ihm weder Jude noch Grieche entweichen kann. In der Auferstehung Christi aber geschieht das Rest-Ereignis Israels. Von der Auferstehung her ist es in einer von den Propheten nur selten erfaßten Radikalität als Auferstehung von den Toten<sup>79</sup> und neue Schöpfung<sup>80</sup> sichtbar gemacht. Hier erfährt Israel sein tiefstes Zuschandenwerden und zugleich die tiefste Bestätigung seiner Erwählung in dem von der Menge des geschichtlichen Israel verworfenen Einen. Hier ist der alte Bund zu Ende, indem mitten in Israel, nun aber in der Freiheit der Einladung auch an die von draußen, in Opfer und Auferstehung Christi der neue Bund aufgerichtet ist. Hier ist alle Praerogative des Israel nach dem Fleisch zu Ende, damit im Leib des Auferstandenen das Israel Gottes<sup>81</sup> Gestalt gewinne.

Wie steht es nun hier mit der Frage: Verheißung-Erfüllung? Es ist zunächst ganz deutlich, daß der Kern der neutestamentlichen Frohbotschaft die Predigt des Heute der Erfüllung ist. Der Königsjubiläum im Angesicht des Gegenwärtigen wird hier laut. Am radikalsten ist diese Aussage im johanneischen Schrifttum hörbar. In Christus ist Leben, Auferstehung, Errettung in der Geschichte gegenwärtig. Dabei bleibt aber deutlich, daß das Christusgeschehnis, in das der Glaubende durch den Glauben eingepflanzt wird, wider eine Welt des Todes und der

<sup>78</sup> 2. Kor. 1, 20.

<sup>79</sup> Ez. 37, 1 ff.

<sup>80</sup> Jes. 43, 18 f.

<sup>81</sup> Gal. 6, 16. G. Schrenk (Judaica 5 [1949] S. 81 ff.) möchte die Stelle allerdings nur auf die christusgläubigen Juden beziehen.

Sünde steht, der der Glaubende nicht entnommen wird<sup>82</sup>. Ist doch „Glaube“ das Organ der Berührung und Verwachsung mit dem Neuen. Paulus entfaltet diesen Tatbestand in der Formulierung: „*Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen*“<sup>83</sup>. So ist nicht zu verkennen, daß auch gerade durch diese Erfüllung, von der das ganze Neue Testament bekundet, daß sie „*ein für allemal*“<sup>84</sup>, nicht wiederholbar und auch nicht mehr überbietbar Erfüllung bedeutet, die Existenz des an Christus Glaubenden in neuer Weise unter einen Spannungsbogen von Verheißung-Erfüllung zu stehen kommt<sup>85</sup>. Es beginnt in neuer, vollendet ernsthafter Weise ein Laufen nach dem vorgesteckten Ziel<sup>86</sup>. Die Gemeinde ist in neuer Weise geheiß, in ihrem Gebet zu flehen: „*Dein Reich komme! ... Erlöse uns von dem Bösen!*“ Bei all ihrem Wissen um die Erfüllung ist es der Christenheit nie eingefallen, diese Bittrufe in perfektische Aussagen umzusetzen und sich des Gebetes zu entschlagen. Aber das ist nun das Neue des Wartens auf die Erfüllung, daß Erfüllung hier kein anderes mehr bringen kann als die offenbare Enthüllung des schon Erfüllten. Alles Bitten um Erfüllung strömt in der Gemeinde des neuen Bundes zusammen in die eine Bitte: „*Komm, Herr Jesus*“<sup>87</sup>. Alles Laufen nach dem vorgesteckten Ziele, das dieses zu ergreifen begehrt, wird ein Laufen zu dem hin, der den Glaubenden vor all seinem Laufen schon ergriffen hat<sup>88</sup>. Alles Schreien nach Erlösung ist Schrei aus dem Munde dessen, der weiß, daß er erlöst ist. So wird die Geschichte nach dem am Karfreitag und Ostern besiegelten Geschehnis der Erfüllung in Christus, die der Erfüllung in keinem anderen als eben in diesem Christus, dem wiederkommenden, harrt, eine Geschichte besonderer Art. Ihr Ende, auf das hin die Verheißung drängt, kann nichts anderes sein als ihr Anfang in Jesus Christus.

Schauen wir von hier auf das Alte Testament zurück, so ist zunächst

<sup>82</sup> Joh. 17, 15.

<sup>83</sup> 2. Kor. 5, 7.

<sup>84</sup> Röm. 6, 10; Hebr. 7, 27; 9, 12; 10, 10.

<sup>85</sup> Für die Verkündigung Jesu vgl. W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung* (1945).

<sup>86</sup> Phil. 3, 13 f.

<sup>87</sup> Apk. 22, 20; 1. Kor. 16, 22.

<sup>88</sup> Phil. 3, 12.



ganz klar, daß in Christus das Alte Testament zu Ende ist. Die alttestamentliche Geschichte verlängert sich nicht einfach ungebrochen in die neutestamentliche hinein. Christus ist des alten Bundes und seiner Verheißung Ende. Aber nun doch nicht so, daß er das Alte Testament verleugnete, es als ein fremdes Buch beiseite schöbe | und die Form seiner Geschichtlichkeit als ein Falsches abtäte<sup>89</sup>. Christus ist zugleich des Alten Testamentes Erfüllung, in der das Alte Testament zu seiner letzten Ehre kommt. Das Alte Testament sinkt durch die Erfüllung in Christus nicht in die Unwesentlichkeit ab, so sehr es in seinem Eigenwort zu Ende ist. Christus ist ohne die volle Einbeziehung der alttestamentlichen Verheißungsansage in seinem Königtum nicht voll verstanden — so sehr er andererseits nun der alleinige legitime Interpret der alttestamentlichen Verheißungsrede in ihrer bleibenden Gültigkeit sein kann.

In auffallender Weise wiederholt sich hier nochmals der Vorgang, von dem unsere Ausführungen über das Alte Testament den Ausgang nahmen. So wie das Israel, das Jahwe als seinen Gott kennt, der es aus Ägypten geführt hat, in der Aufnahme der Väterverheißung in sein Credo die legitime Explikation seines Bekenntnisses vollzog, so vollzieht der in der Begegnung mit dem lebendigen Christus aufgebrochene urchristliche Glaube in der Aufnahme der alttestamentlichen Verheißung die legitime Explikation des Christusgeschehnisses, an dem er hängt. So wie in der Aufnahme der Kategorie Verheißung-Erfüllung die mythische Rektion des Erwählungs- und Bundesereignisses abgewiesen und alles, was dann in der Folge da und dort an mythischem Vokabular und Vorstellungsgut eindrang<sup>90</sup>, der echt geschichtlichen Interpretation untergeordnet und entmythologisiert wurde, so vollzieht sich im Angesicht des Christusereignisses nochmals die gleiche Abwehr des unmittelbar mythischen Verständnisses und die Interpretation von

<sup>89</sup> Vgl. W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (2. Aufl. 1951), Kap. 1, Die Überwindung der israelitisch-jüdischen Geschichtlichkeit.

<sup>90</sup> Etwa die Bezeichnung Jerusalems als des Gottesberges im Norden (Ps. 48, 3), des Nabels der Welt (Ez. 38, 12), des Königs als des Gottes (Ps. 45, 7) oder des Gottessohnes (Ps. 2, 7). Oder die Rede von der Schöpfung als dem Drachenkampf (Jes. 51, 9 f. u. ö.).

der geschichtlichen Verheißung her. Was nachher in der Auseinandersetzung mit hellenistischer und gnostischer Umwelt geschieht, vollzieht sich alles unter der Vorentscheidung dieser echt geschichtlichen Interpretation. Kyrios, Sohn Gottes, fleischgewordenes Wort ist der, welcher nun auch im griechischen Sprachraum zuerst und vor allem der „Gesalbte“, der Christus heißt. In diesem Namen ist auf den Erfüller aller alttestamentlichen Verheißung gewiesen. Indem dann die Kirche in ihrem Kanon am Alten Testament neben dem Neuen festgehalten hat, hat sie nicht nur dem Gesetz geschichtlicher Trägheit gehorcht. Wenn die Kirche heute am Alten Testament als einem Teil des Kanons festhält, so ist das nicht nur „Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“<sup>91</sup>. Sie bekennt damit ihren aller philosophischen und mythologischen Direktheit im Verständnis des Christusereignisses widerstehenden Gehorsam gegen die in echter Geschichte geschenkte Christusgnade. |

## V.

In seinem Aufsatz „Weissagung und Erfüllung“<sup>92</sup> hat Bultmann die Frage gestellt, wieweit die Kategorie Weissagung-Erfüllung angesichts der heutigen Kenntnisse am Neuen und Alten Testament in der Theologie noch anwendbar sei. Sein Ergebnis lautet, daß die alttestamentlich-jüdische Geschichte Weissagung genannt werden kann nur „in ihrem inneren Widerspruch, in ihrem Scheitern“ (50). Das Neue Testament liest in seinen Erfüllungszitaten das alttestamentliche Wort teils in alttestamentlich-jüdischer Tradition als Hindeutung auf die erfüllende Endzeit, teils in hellenistisch-stoischer Auffassung als allegorisch verkleidete Hinweisungen auf Geschehnisse der Christusgeschichte. Beides ist nach Bultmann beim heutigen Stand geschichtlicher Kenntnis der Dinge nicht mehr haltbar. Bei diesem Urteil mißt Bult-

<sup>91</sup> A. von Harnack, *Das Evangelium vom fremden Gott* (2. Aufl. 1924) S. 217.

<sup>92</sup> S. o. S. 28—53. Da Bultmann unter dem Stichwort „Weissagung“ das meiste der Tatbestände, die wir unter der etwas weitergefaßten Rede von der „Verheißung“ befaßten, bespricht, ist eine Stellungnahme zu Bultmanns Thesen in unserem Zusammenhange nicht abwegig.



mann die alttestamentlichen Worte unter der Perspektive des Wahrsagewortes und konstatiert danach ihr Verfehlen der Christuserfüllung. Wer die in der alttestamentlichen Prophetie — und nicht nur in dieser — erkennbare deutliche Relativierung des wahrsagerischen Elementes zugunsten der Verheißung des nahekommenden, persönlichen Herrn wahrnimmt, wird urteilen müssen, daß Bultmann hier dem alttestamentlichen Selbstverständnis des Verheißungswortes nicht gerecht zu werden vermag.

An den alttestamentlichen Begriffen des Bundes, der Königsherrschaft Gottes und des Gottesvolkes sucht Bultmann weiter zu zeigen, wie diese drei zentralen Aussagekreise schon in der alttestamentlichen Verkündigung in ihrer Beziehung auf das Gottesvolk Israel fragwürdig zu werden beginnen und eigentlich nur noch eschatologisch realisiert werden können. Auch die eschatologischen Formulierungen der Propheten geben aber die Bindung an das geschichtliche Israel nicht preis. So setzt hier die neutestamentliche Verkündigung mit der radikalen Eschatologisierung ein, die alle Verbindung mit der völkischen Größe Israel löst und Bund, Königsherrschaft Gottes und Gottesvolk in Christus und seiner Gemeinde in eschatologischer Gegenwärtigkeit, nun eben „entweltlicht“, verkündigt. Die alttestamentliche Geschichte kann danach nur als Geschichte des Scheiterns zur Verheißung werden. Bultmann glaubt in dieser Auffassung ganz einfach der paulinischen Interpretation des Gesetzes zu folgen. „Der Glaube bedarf, um seiner selbst sicher zu sein, des Wissens um den Sinn des Gesetzes; er würde sonst ständig der Verführung durch das Gesetz... unterliegen. Ebenso bedarf der Glaube des Rückblicks in die alttestamentliche Geschichte als eine Geschichte des Scheiterns und damit der Verheißung, um | zu wissen, daß sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grunde des Scheiterns erhebt. Wie der Glaube den Gesetzesweg als überwundenen ständig in sich enthält, um wirklich Rechtfertigungsglaube zu sein, so enthält er ebenfalls auch jenen Versuch der Identifikation weltlichen und eschatologischen Geschehens ständig als überwundenen in sich, um eschatologische Haltung zu sein“ (53).

Es ist eigenartig, wie Bultmann, dessen Darstellung der drei Vorstellungskreise man als eine meisterhafte Zusammenfassung alttesta-

mentlicher Tatbestände dankbar annehmen wird, an entscheidender Stelle bei der Lesung vom Neuen Testament her gewichtigste Gehalte abblendet und einfach nicht zu sehen vermag. Gewiß redet das Neue Testament vom Scheitern aller gesetzlichen Versuche zu Gott zu kommen und damit auch vom Zusammenbruch einer auf das Gesetz gegründeten völkischen Praerogative Israels. Aber sagt es nicht im gleichen Atemzuge, daß die Mitte der eschatologischen Gemeinde der aus dem Volke Israel nach den Verheißungen geborene Jesus Christus ist? Ist dieser König ohne sein Volk, „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“, zu denen er seine Zwölfe sendet<sup>93</sup>, überhaupt zu verstehen — so gewiß er dann sein Israel und auch die Heiden ruft. Der in Israel nach den Verheißungen geborene König bringt sein Volk, mag es auch seinem Rufe, der in ein Reich lädt, das nicht von dieser Welt ist, ungehorsam sein, mit sich. Er verleugnet es auch an dem in Jerusalem errichteten Kreuze nicht. Die Kirche hat das zu ihrem Schaden in ihrem Tun an der Synagoge immer wieder vergessen. Gewiß redet das Neue Testament vom Scheitern des auf dem Gesetz allein begründeten Bundes, aber richtet es nicht eben darin entscheidende Gehalte von Jer. 31 auf — in der königlichen Freiheit, mit der ein König den Heroldsruf „erfüllt“? Erfüllt, nicht nur zerbricht. Ist, was das Alte Testament vom Glauben Abrahams, der ja auch nach Paulus nicht in den Raum gehört, der durch das zwischenhineingekommene Gesetz gekennzeichnet ist, sondern der im Raume evangelischer Verheißung steht, ist, was es von der Gnade der Vergebung der Sünden<sup>94</sup>, von der Auferweckung des durch seine Schuld im Tod verdorrten Volkes<sup>95</sup> und der Gabe des neuen Herzens und Geistes<sup>96</sup> sagt, im Neuen Testament wirklich nur zerbrochen? So daß mit dieser Formel über die neutestamentliche Erfüllung schon alles gesagt wäre und gesagt bliebe? Ist hier nicht auch mitten im Zerbrechen erfüllt?<sup>97</sup> |

<sup>93</sup> Mt. 10, 6.<sup>94</sup> Ps. 103, 8 ff.<sup>95</sup> Ez. 37, 1 ff.<sup>96</sup> Ez. 11, 19; 36, 26.

<sup>97</sup> Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei deutlich festgestellt, daß es keinesfalls um eine einfache Aufnahme der neutestamentlichen Erfüllungsaussagen gehen kann. Es ist uns aufgegeben, den Begriff der „Erfüllung“ aus der heutigen Sicht der Testamente heraus neu zu fassen. Mit der einlinigen Rede vom „Zerbrechen“ ist aber der Gehalt der biblischen Aussagen, wie sie sich auch neuerer Sicht zeigen, nicht voll erfaßt.



Bultmann weist vor allem darauf, daß alle Aussagen im Alten Testament noch ans irdische Volk Israel oder seine Väter gebunden sind. Das eigentliche Geschehen des Zerbrechens durch die neutestamentliche Verkündigung geschehe im Geschehnis der Entweltlichung. Wenn in diesem Terminus Welt allein von der johanneischen Rede vom Kosmos her verstanden und ausgesagt ist, daß der Christ der Verfügung der Mächte dieser Welt entnommen ist, wird nichts gegen ihn einzuwenden sein. Wenn er dagegen auch meinen sollte, daß der Christ nun der weiterhin unter der Spannung von Verheißung und Erfüllung (die hier nun allerdings bestimmt ist als Spannung von der Auferstehung zur Wiederkunft Christi) stehenden Geschichte, die die ganze Niedrigkeit des Heute, Morgen, Übermorgen enthält, entnommen ist, wird man seine Bedenken gegen diese Beschreibung der neutestamentlichen Verkündigung nicht unterdrücken können. Dann könnte die Rede doch nur richtig sein, wenn man neben die Behauptung von der Entweltlichung die Behauptung der radikalen Verweltlichung der Gemeinde Christi stellte.

Lauert bei Bultmann nicht doch verborgen hinter allem Willen die neutestamentliche Botschaft in der Geschichtlichkeit festzuhalten, das Bestreben, die Geschichte mit ihrem Zufälligen und Undurchschaubaren, im Alten Testament dann aber doch je und je eigenartig aufgehellten, durchs begleitende Wort in Verheißung verwandelten Geschehen vom Christusgeschehen abzustreifen, um die Christusbotschaft in existentialer Interpretation rein aus der Geschichte herauszuheben und sie dem Alten Testament in gleicher Distanzierung gegenüberzustellen wie der griechischen Tradition? Wird dieser Weg nicht bei einer neuen Christusmythe enden?

Das Alte Testament, von dem das Neue Testament behauptet, daß es nicht nur zerbrochen, sondern erfüllt sei, ist die unbedingte Sicherung der wirklichen Geschichtlichkeit Christi. Es wehrt jeder Christusmythe. Das Evangelium wird sich, solange das Alte Testament mit ihm verbunden ist, nie als zeitloser Verkündigungsgehalt herausheben lassen.

## VI.

Zwei Erwägungen mögen die ganzen Ausführungen beschließen. Die eine enthält die Frage an die systematische Theologie, ob sie nicht in stärkerem Maße die alttestamentliche Verheißung in ihre christologischen Erwägungen hineinzunehmen habe. Nicht im Sinne eines Gleichzeitigmachens der alttestamentlichen Aussagen zur Christusbotschaft mit dem Mittel der Allegorie, das die wirkliche Geschichtlichkeit zerstört. Auch nicht im Sinne eines apologetischen Christusbeweises aus dem Alten Testament<sup>98</sup>. Und ebensowenig im Sinne einer gewaltsamen heilsgeschichtlichen Konstruktion. Wohl aber im Sinne einer legitimen Interpretation des machtvollen Treuegeschehnisses, das sich in Jesus Christus von Gott her ereignet hat. Christus ist das eschatologische Treuegeschehnis Gottes, weil hier die „vor Zeiten zu vielen Malen und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredete“ Verheißung (Hebr. 1, 1) erfüllt ist. Nicht in der buchstäblichen Erfüllung einer wahrsagerisch auf Einzelereignisse zu beziehenden Vorhersage, wohl aber in der Einlösung der göttlichen Personverheißung, um die alle alttestamentliche Verheißung auch in ihren Sachgehalten (gelobtes Land, Vermehrung-Leben, heiliger Ort, Königtum der Gerechtigkeit) kreiste. Hier ist der von Gott großgemachte Name, der Segen über die Völkerwelt (Jahwist), das Gott-mit-uns (Ich will euer Gott sein, Priesterschrift), der für die vielen leidende Gottesknecht, hier ist das Gericht zum Tode und das Heil zum Leben, in dem das „Ich, ich“ Gottes hörbar wird<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> Was Bultmann in seinem Aufsatz über „Die Bedeutung des Alten Testamentes für den christlichen Glauben“ (Glauben und Verstehen) [1933] S. 313–336) S. 335 über die Unmöglichkeit eines strengen Weissagungsbeweises gesagt hat, ist voll zu unterstreichen. Gerade wenn die souveräne Freiheit der göttlichen Erfüllung, von der schon die Propheten wußten, im Christusgeschehnis erkannt ist, wird deutlich sein, daß sich Christus nie aus dem seinem Wortlaut nach vieldeutigen Verheißungsgehalt des Alten Testamentes „errechnen“ lassen wird. Die Frage des Täufers „Bist du, der da kommen soll?“ ist nicht die Frage eines im Alten Testament Unbelehrten. Es ist die echte Frage dessen, den Mt. 11, 9 „mehr als einen Propheten“ nennt. Das schließt aber nicht aus, daß der Glaube an Christus hinterher im Alten Testament ein Buch voller echter Hindeutung auf Christus erkennt. Es wäre dabei zu fragen, ob nicht auch der neutestamentliche „Schriftbeweis“ (entgegen Bultmann) in seiner letzten Absicht in dieser Richtung zu verstehen ist.

<sup>99</sup> Hos. 5, 14 / Jes. 43, 25.



— all das als Geschehnis einer Treue, die in der Geschichte lautgewordene Verheißung erfüllt. Und damit ist hier auch jene wahrhaftige Proklamation der Herrschaft Gottes mitten in der Geschichte und der Triumph über die Götzen, die nicht Geschichte durch ihr Wort zu erhellen, geschweige denn zu schaffen vermögen<sup>100</sup>, wahrhaftig zu seiner Erfüllung gelangt. Als der Christus Israels, und nur als dieser, ist er Gottes Sohn, fleischgewordenes Wort, Erstgeborener der ganzen Kreatur. Hat die systematische Theologie diesen Tatbestand nicht gründlicher zu bedenken?

Damit sind wir beim Zweiten. Wenn Christus in der angedeuteten Weise in seinem eigentlichsten Wesen als die Erfüllung der Verheißung an Israel verstanden ist, so wird ein Gespräch unausweichlich: das Gespräch mit dem geschichtlichen Israel. Dieses Israel ist heute in ungeahnter Weise auch auf der politischen Bühne unserer Zeit neu lebendig geworden. Es redet heute ungleich hörbarer, als es die von der christlichen Kirche politisch vergewaltigte und im Zusammenhang damit theologisch ignorierte Synagoge getan hat. Die christliche Kirche hat im Ganzen noch erstaunlich wenig Notiz davon genommen. In diesem Israel wird das Alte Testament als Buch dieses Volkes beansprucht — daß es weithin in ganz säkularen Formen geschieht, ändert am grundsätzlichen Anspruch nichts<sup>101</sup>. Die Kirche wird der Frage immer weniger ausweichen können, was es um diesen Israelanspruch ist, wo sein Recht, seine Grenzen, seine Verführung liegen. Sie wird sich klarer, als es bisher geschehen ist, darüber aussprechen müssen, ob sie bei der Antwort Harnacks bleiben will, oder ob sie die volle neutestamentliche Antwort, die sie dann allerdings auch in einer ganz neuen, untrennbaren Beziehung mit ihrem Zeugnis, ihrem Liebesdienst und ihrem ganzen Hoffen an die Synagoge bindet<sup>102</sup>, erneut wagen will. Für dieses nicht mehr lange aufschiebbare Gespräch scheint mir auch Bultmann nicht die genügende Zurüstung zu geben.

<sup>100</sup> Jes. 44, 6—8.

<sup>101</sup> Wohl aber könnte es für die geistige Lage des Judentums von weittragenden Folgen werden, daß das von der synagogalen Orthodoxie praktisch verdrängte prophetische Wort in dem neuen Israel unverkennbar mehr Gewicht bekommt.

<sup>102</sup> Röm. 11.

CLAUS WESTERMANN

BEMERKUNGEN ZU DEN THESEN  
BULTMANNS UND BAUMGÄRTELS

1953

Für die Richtung, die von einem schon vorher fertigen, aus anderem Zusammenhang gewonnenen Geschichtsschema ausging und das Alte Testament diesem einzufügen versuchte, ist ein ausgezeichnetes Beispiel die „Einführung“ des Sammelwerks „The Psalmists“ von C. D. Simpson (London 1926). Der entscheidende Abschnitt heißt: „Die höhere Kritik, einst als Feind der Offenbarung gefürchtet, hat sich seitdem längst als Verbündeter des Glaubens gleichermaßen wie der Vernunft erwiesen. Sie hat die alttestamentlichen Theologen dazu geleitet, eine Theorie vom allmählichen Wachstum der hebräischen Religion zu bilden von niedrigen Anfängen am Sinai zu dem starken und mächtigen System des nachexilischen Judaismus, der den Hintergrund zu den christlichen Evangelien bildet. Diese Theorie ist jetzt in ihren großen Umrissen allgemein angenommen, so sehr auch einzelne Gelehrte im Blick auf Einzelheiten voneinander abweichen mögen. Weit entfernt davon, zu einer Leugnung der Wahrheit von der göttlichen Selbstoffenbarung zu führen, die dem hebräischen Volk vorbereitend für die Inkarnation gewidmet wurde, bietet sie eine sinnvolle Konzeption dar für das allmählich wachsende Bewußtsein der Hebräer von dieser vorbereitenden Offenbarung. Sie zeigt schlüssig, daß für Moses höchstens ein schwacher Schimmer des Lichtes von Gottes Selbstoffenbarung sichtbar war; eines Lichtes, das deutlicher für die Propheten des 8. Jahrhunderts schien, dessen Widerschein das deuteronomische Gesetzbuch des Josia zeigt und das mit noch intensiverem Leuchten das Denken der exilischen Propheten erhellte; das in scharfen Konturen Licht und Schatten im Leben der Juden heraustreten ließ und das ständig wachsende Bewußtsein von der Schranke der



Sünde offenbarte und ebenfalls die Gerüste des jüdischen Legalismus als des Ergebnisses der Versuche, diese Schranke wegzuräumen . . . (Weisheit und Apokalypstik). Das Ende eines solchen Entwicklungsprozesses und zugleich der Gipfelpunkt des Ganzen war das Kommen des vollkommenen Mittlers und seine Gründung der christlichen Kirche“ (S. VI f.).

Diese allzu glatte Linie einer allmählichen Höherentwicklung der israelitischen Religion von den niedrigen Anfängen unter Mose bis zum Gipfelpunkt in der Entstehung des Christentums, von der noch 1926 (ob mit Recht?) behauptet werden konnte, sie sei von den am Alten Testament Arbeitenden allgemein anerkannt, wird wohl heute von kaum einem der Forscher am Alten Testament mehr bejaht. Uns ist | daran wichtig, daß sie auf eine bestimmte Methode zurückgeführt wird, die „höhere Kritik“, d. h. eben die historische Kritik. Aber hier ist eine scheinbar kritische Einstellung offenbar in Wirklichkeit so stark an ein bestimmtes Dogma von der geschichtlichen Entwicklung gebunden, daß geradezu alles von diesem Dogma bestimmt ist, das die Einordnung, aber auch die Wertung der Ereignisse absolut festlegt.

### *Rudolf Bultmann*

Es ist lehrreich und klärend, diesen Entwurf dem in dieser Sammlung enthaltenen von Bultmann entgegenzuhalten. Bultmann fußt ebenfalls auf der historisch-kritischen Methode (so sagt er selbst, S. 30). Er kommt zu dem entgegengesetzten Ergebnis. Der Linie einer eindeutigen Aufwärtsbewegung dort entspricht hier die Linie einer ebenso eindeutigen Abwärtsentwicklung: Die alttestamentliche Geschichte ist eine Geschichte des Scheiterns. Sie ist dann als solche auch eine Geschichte der Verheißung; aber das kann erst vom Neuen Testament her gesehen werden.

Ich möchte zunächst auf zwei Punkte in Bultmanns Arbeit hinweisen, die mir für die weitere Diskussion wichtig zu sein scheinen:

a) Die Art, wie das Neue Testament Einzelstellen des Alten Testaments als „Weissagungen“ auffaßt, können wir weithin nicht mehr

zum Maßstab unseres Verstehens des Alten Testaments machen<sup>1</sup>. Man mag diese erste These Bultmanns modifizieren, man mag sie einschränken; im ganzen kann sie nicht bestritten werden, ohne daß gleichzeitig unsere gesamte Arbeit am Alten Testament von der konservativen bis zur kritischen Richtung verneint wird.

b) Wenn wir die entscheidende Verbindung zwischen Altem und Neuem Testament in den alttestamentlichen Zitaten als solchen nicht mehr finden können, so müssen wir nach dem Weg fragen, den die wichtigen, die tragenden Begriffe vom Alten in das Neue Testament gegangen sind. Diesen Weg geht der Neutestamentler Bultmann, während hier der Alttestamentler Baumgärtel, von derselben Voraussetzung ausgehend, den umgekehrten Weg geht: Er will das für uns am Alten Testament Wesentliche, Relevante, durch einen Begriff des Neuen Testaments (epaggelia) bestimmen. — Demgegenüber ist dem Weg Bultmanns zuzustimmen, daß die Exegese des Alten Testaments auch da, wo nach dessen Verhältnis zum Neuen Testament gefragt ist, mit den alttestamentlichen Begriffen einzusetzen hat. Es scheint mir, daß Bultmann hier in eine Richtung weist, die von jetzt an | in der theologischen Arbeit eine besondere Bedeutung bekommen muß: *Die das Alte und das Neue Testament umgreifende Begriffsexegese*. Es gibt zwar schon eine ganze Reihe von Einzeluntersuchungen, die einen Begriff über die ganze Bibel hin untersuchen; was uns jedoch noch weithin fehlt, ist eine Übersicht, die die Grundbegriffe des Alten Testaments und Neuen Testaments *je in ihrer Geschichte* in der Weise in Einheit und Ganzheit sieht, daß sie nach dem Handeln Gottes *im ganzen* fragt, von dem sie berichten<sup>2</sup>. Hierbei wird vor allem wichtig, in welchem Verhältnis die Begriffe zueinander stehen; welche im Alten Testament zentralen Begriffe im Neuen Testament fehlen oder ganz am Rand stehen und umgekehrt; wo ein neuer Begriff einsetzt

<sup>1</sup> In diesem Punkt stimmen Bultmann und Baumgärtel überein; s. S. 20 ff.; ähnlich auch Zimmerli u. a.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu S. 24 f. Wright, der das gleiche Anliegen hat. Es ist vielleicht nötig, an dieser Stelle anzumerken, daß hierfür das Theologische Wörterbuch zum NT zwar eine notwendige und hervorragende Vorarbeit ist, aber das hier Geforderte nicht überflüssig macht.



und wo ein bis dahin wichtiger Begriff seine Bedeutung wandelt oder verliert oder ganz verschwindet. Dabei wäre vor allem eine enge Verbindung der Begriffsgeschichte mit der Formgeschichte notwendig. — In solcher Arbeit käme praktisch zum Ausdruck, daß es uns damit ernst ist, die Bibel als ein Ganzes zu hören. Diese Gesamtschau scheint mir in dem Entwurf Bultmanns vorzuliegen, und man kann nur wünschen, daß sowohl von der Arbeit am Neuen wie am Alten Testament her in dieser Richtung weitergegangen wird.

c) Dem Schluß aber, zu dem Bultmann in seiner Exegese der drei Begriffe Bund, Königsherrschaft Gottes und Volk Gottes kommt, kann ich nicht zustimmen. Immerhin scheint mir dieser Schluß den Texten des Alten Testaments entschieden näher zu stehen als der entgegengesetzte Simpsons, der eine gradlinige Aufwärtsentwicklung konstruieren zu können meint. Aber die Gegenüberstellung der beiden Entwürfe legt doch auf den ersten Blick die Frage nahe, ob nicht beide das Alte Testament auf eine etwas zu gerade Linie (das eine Mal aufwärts, das andere Mal abwärts) zu bringen versuchen, die weder so noch so dem Tatbestand gerecht wird.

Man kann wohl sagen, daß der Bund Gottes mit seinem Volk zerbricht; daß das Königtum Gottes von seinem Volk verworfen wird; daß das Volk Gottes als Gottesvolk scheitert. Aber nun wird bei Bultmann im Ergebnis aus diesen Vorgängen, auf die die Geschichte Gottes mit seinem Volk hinausläuft, ein dieser Geschichte Inhärierendes, sie als gesamte Geschichte Bestimmendes: „Ein innerer Widerspruch durchzieht das Selbstbewußtsein wie die Hoffnung Israels und seiner Propheten“ (S. 50). Dies ist eine Verallgemeinerung, die Entscheidendes verdeckt. Der Schluß wird auf das Ganze übertragen, wenn Bultmann sagt: „Der Widerspruch liegt darin, daß Gott und sein Handeln nicht im radikal jenseitig-eschatologischen Sinn verstanden werden... An ihrem Widerspruch scheitert die Geschichte.“ Es ist doch wohl nicht zufällig, wenn Bultmann jetzt am Schluß die Geschichte der Begriffe so zusammenfaßt: „Die Idee des Bundes... die Idee der Königsherrschaft Gottes... die Idee des Gottesvolkes erweist sich als unrealisierbar...“ Danach wäre der Widerspruch der zwischen Idee und Realisierung der Idee. Damit ist aber die zu An-

fang beherrschende Konzeption, daß es in dem vom Alten Testament Berichteten um Gottes Handeln mit seinem Volk gehe, verlassen. Das ist dann nicht mehr Geschichte, sondern etwas aus dieser Geschichte Abstrahiertes.

Wenn Bultmann am Schluß sagt, gerade in seinem Scheitern bekomme das Alte Testament als Ganzes den Charakter der Verheißung, so ist auch in dieser Verallgemeinerung die Gefahr, daß ihm der Charakter des Berichtes von einem Weg abgesprochen wird; einem Weg, auf dem es von Verheißung zu Erfüllung geht, ohne daß diese gegeneinander aufgerechnet werden könnten, ohne daß ein faßbares Ergebnis da ist, das man so oder so auf einen Begriff bringen könnte (Zimmerli). Man kann ebensowenig vom ganzen Alten Testament sagen, es sei eine Geschichte des Scheiterns, wie man von ihm sagen kann, es sei im ganzen als solches eine Geschichte der Verheißung. Beides ist Abstraktion vom tatsächlich Berichteten; beides muß dann zur Idee sublimiert werden. Es ist nur folgerichtig, wenn Bultmann am Schluß von dem inneren Widerspruch, der die Geschichte des Gottesvolkes durchzieht, sagen muß, es sei „der Widerspruch, der der menschlichen Existenz als solcher eigen ist“. Hier wird noch deutlicher, daß die Geschichte des Gottesvolkes, von dem das Alte Testament berichtet, für Bultmann zuletzt doch nur Beispiel, exemplum der menschlichen Existenz ist; die Ereignisse, von denen hier berichtet wird, haben nicht den Charakter der Einzigkeit. Die „theologische Relevanz“ liegt nicht im Geschehen selbst, sondern darin, daß in ihm dem Glaubenden ein Exempel der gescheiterten Heilsgeschichte begegne, so wie ihm im Gesetz ständig der falsche Heilsweg vor Augen steht, damit er dieser Verführung nicht erliege. Auch diese Parallelisierung des Redens von Weissagung und Erfüllung mit dem Reden des Paulus vom Gesetz nimmt den Daten der Verheißung und den Fakten der Erfüllung ihre einfache Geschichtlichkeit; an die Stelle des Weges, auf dem Gott wirklich verheißt und wirklich erfüllt hat, sind die zwei Ebenen des falschen und des wahren Heilswegs getreten.

Es sei noch einmal betont, daß sich diese Kritik nur auf den Schluß der Arbeit Bultmanns bezieht. Wenn Bultmann, nachdem er die Schlüssigkeit des neutestamentlichen Weissagungsbeweises für uns



bestritten hat, durch die Untersuchung dreier alttestamentlicher Begriffe zu dem Schluß kommt, daß eine Beziehung von Verheißung und Erfüllung *dennoch* zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bleibt, so sehe ich hierin das wesentliche Ergebnis der Arbeit, das von der These, auf die Bultmann am Schluß hinauskommt, unabhängig ist. Kann man diese These, die Geschichte des Alten Testaments sei im ganzen eine Geschichte des Scheiterns, die als solche Verheißung bedeute, nicht bejahen, so kann eine wesentlich einfachere an ihre Stelle treten: das, was 2. Kor. 1, 20 sagt: „Denn so viele Verheißungen Gottes (es gibt), in ihm (sind sie) das Ja.“ Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß „Verheißung“ hier einfach im Sinn von Versprechen gemeint ist (so wie Bultmann es in seinem Aufsatz ganz am Anfang sagt). Es kann nicht davon abstrahiert werden, daß es sich um tatsächlich an Israel ergangene Worte handelt, die dann durch ein Handeln, ein Geschehen eingelöst wurden. Damit ist allerdings nicht gemeint, was das Neue Testament als Weissagung und Erfüllung *nachträglich* formuliert, sondern die gesamte Geschichte der tatsächlich an Israel ergangenen Ankündigungen. Daß Jesus von Nazareth die Erfüllung dieser Geschichte der Verheißungen im Alten Testament ist, kann auf gar keine Weise bewiesen werden, auch nicht — darin ist Bultmann zuzustimmen — durch einen Weissagungsbeweis. Dies ist genau die Stelle, an der allein der Glaubende — und auch das hat Bultmann betont — bekennen kann: „Du bist...“ Wenn aber einer so sagt, ob nun heute irgendwo in unserer Welt oder damals am See Genezareth, so bejaht er mit diesem Bekenntnis zu dem Christus *notwendig* gleichzeitig die Geschichte Gottes mit seinem Volk, als deren Erfüllung Gott seinem Volk den Christus gegeben hat. „Hier erfährt Israel sein tiefstes Zuschandenwerden und zugleich die tiefste Bestätigung seiner Erwählung in dem von der Menge des geschichtlichen Israel verworfenen Einen“ (Zimmerli). |

### Friedrich Baumgärtel

Baumgärtel fragt in seinem Werk „Verheißung“<sup>3</sup>, wie das Alte Te-

<sup>3</sup> Baumgärtel, Verheißung (1952) S. 28 ff.

stament als Ganzes verstanden werden kann und muß. Die Frage konzentriert sich für Baumgärtel an einem Punkt: Den fundamentalen Fehler in den Neuansätzen der letzten Jahrzehnte sieht er darin, daß man nicht zwischen Weissagung und Verheißung unterschied. Er selbst ist auf Grund seiner exegetischen Arbeit am Alten Testament dazu gekommen, diese beiden Begriffe im schärfsten Gegensatz zueinander zu sehen. Die Verheißung hat Gott, die Weissagung Menschen zum Subjekt.

Die Weissagung entfaltet ein Wissen. Sie ist Menschenwort, daher relativ, es muß erst ihre Erfüllung abgewartet werden. Sie ist Ankündigung eines künftigen Geschehens.

Die Verheißung ist gegenwärtiges Heilsgut, die Faktizität der Lebensgemeinschaft mit Gott. Sie kann nur durch Glauben aus Gnade empfangen werden. Die Verheißung ist Zusage Gottes, aber sie ist auch selbst das Heilsgut (S. 7 ff.). Das Alte Testament enthält eine Grundverheißung, die alle nur möglichen Verheißungen in sich birgt: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ — Dieser prägnante Begriff der Verheißung ist aber aus dem Neuen Testament gewonnen. Er hat im Alten Testament keine Entsprechung und kann sie nicht haben. Es ist der nur im Neuen Testament begegnende Begriff *ἐπαγγελία*; die deutlichste Bestimmung dieses Begriffes sieht Baumgärtel in Eph. 3, 6: „Verheißung in Christus“, d. h. die in Christus Wirklichkeit gewordene Verheißung.

Aus dieser Gegenüberstellung wird die eingreifende Folgerung gezogen: Für unseren Glauben relevant ist *allein* die Verheißung im Alten Testament, nicht die Weissagung. Das, was am Alten Testament für unseren Glauben relevant ist, läßt sich also nur in einem Begriff des Neuen Testaments fassen. Damit ist das traditionelle Verständnis des Alten Testaments im Sinn des Schemas Weissagung—Erfüllung aufgegeben. Es hat für uns seine Bedeutung verloren und sollte überhaupt völlig verschwinden. Zur Diskussion dieser These Baumgärtels gebe ich hier zu erwägen:

1. Entscheidend ist die Frage, ob den Weissagungen oder Verheißungen des Alten Testaments die Erstreckung in die Zukunft hinein abgestreift oder genommen werden kann, ohne daß ihr Sinn damit



wesentlich verändert wird. Dies ist — in Übereinstimmung mit den meisten Auslegern — zu verneinen. Zur Klärung der Diskussions-situation wird es gut sein, die These Baumgärtels in die beiden The-sen aufzulösen, die in ihr zusammenkommen: |

- a) Relevant für unseren Glauben sind nicht die Weissagungen, son-  
dern die Verheißungen des Alten Testaments.
- b) Die Weissagung braucht zu ihrer Bestätigung die Erfüllung, die  
Verheißung dagegen bringt die Erfüllung schon mit sich; indem  
Gott sagt: „Ich bin der Herr, dein Gott“, ist das darin Verheißene  
schon da für die, die sie im Glauben aus Gnade annehmen.

Für die Verheißung also fällt die Erstreckung in die Zukunft fort.  
Damit ist aber die Botschaft des Alten Testaments nicht mehr der Be-  
richt von einer Geschichte; jedenfalls ist für uns diese Geschichte nicht  
mehr relevant.

2. Verheißung (= *ἐπαγγελία*) kann im Deutschen wie im Griechischen  
einen ganz verschiedenen Sinn haben, je nachdem man den Schwer-  
punkt a) auf den Vorgang des Verheißens, b) auf das darin Verheißene  
legt. Nun liegt bei Baumgärtel zweifellos der ganze Nachdruck auf b).  
Die Verheißung ist ihm wesentlich das Verheißene. Das entspricht si-  
cherlich der Stelle Eph. 3, 6; entspricht es aber dem Tatbestand im  
Alten Testament? Man wird nicht leugnen können, daß im Alten Te-  
stament sehr oft der Vorgang der Verheißung — oder sagen wir jetzt  
einmal der Ankündigung — notwendig dazu gehört und das Ange-  
kündigte ohne ihn gar nicht zu verstehen ist. Würde man z. B. bei den  
Propheten nur das Angekündigte ins Auge fassen, so würde man ein  
völlig unzureichendes und geradezu verkehrtes Bild der Propheten  
erhalten.

3. Die Verheißung ist nach Baumgärtel Zusage, und zwar absolute,  
niemals bedingte Zusage. Sie kann nur Heilszusage sein (Beispiele  
S. 7 ff.), im Gegensatz zur Weissagung, die Heil oder Unheil weis-  
sagen kann. In der *ἐπαγγελία* kann es nur um Heil gehen. Hier kommt  
Baumgärtel in eine Schwierigkeit: Gerade dies trifft nämlich für die  
„Grundverheißung“ des Alten Testaments, für den Satz „Ich bin der  
Herr, dein Gott“ nicht zu. Dieser Satz hat vielmehr, wie Baumgärtel  
selbst ausführt, einen Gnadenaspekt und einen Zornesaspekt. Er kann

Heilszusage sein, er kann aber auch das Gegenteil sein: das Drohen Gottes mit seinem Zorn (bei der Hauptstelle Ex. 30, 2. 3 ist das ja gar nicht zu bestreiten). Also gerade die Grundverheißung des Alten Testaments entspricht der Begriffsbestimmung von *ἐπαγγελία* nicht.

### Was ist Verheißung?

Die Arbeit Baumgärtels hat nach meinem Verständnis dennoch für die gegenwärtige Diskussion um das Verstehen des Alten Testaments eine wesentliche Bedeutung. Sie liegt darin, daß er die Frage: Was ist Verheißung? radikal gestellt hat. Es handelt sich nach ihm um zwei grundverschiedene Vorgänge, von denen die *ἐπαγγελία* (= Verheißung), für uns relevant, das *προφητεύειν* (= das Weissagen), die Weissagung, für uns nicht relevant ist. Und zwar wesentlich deshalb, weil das eine Gotteswort, das andere Menschenwort ist: „Gott weissagt nicht“ (S. 33). „Gott verheißt, aber Menschen nicht“ (S. 33). Die Grundunterscheidung Baumgärtels, daß Gott *allein* das Subjekt der *epaggelia*, daß er aber niemals das Subjekt des *propheteuein* ist, ist durch die Texte einwandfrei belegt und hat wesentliche Bedeutung. Allerdings *nur* für das Neue Testament! Denn nicht nur der Grundbegriff *epaggelia* ist, wie Baumgärtel selbst betont, aus dem Neuen Testament gewonnen, *sondern auch sein Gegenbegriff Weissagung = propheteia*.

Was Baumgärtel S. 28 ff. und 71 ff. von der begrenzten oder gar aufgehobenen Bedeutung des „Weissagungsbeweises“ im Neuen Testament (in den Geschichtsbüchern und in den Briefen) sagt, kann kaum bestritten werden, und wenn, dann doch nur teilweise. Dieser „Weissagungsbeweis“ hat für uns weithin nicht die Schlüssigkeit, die er für die Menschen des Neuen Testaments gehabt hat (genauso Bultmann, siehe S. 29 ff.!). Man mag hier, wenn auch vielleicht mit mancherlei Vorbehalten — dem radikalen Schluß Baumgärtels zustimmen: „Für uns heute ist dieses Verfahren unmöglich; denn wir wissen, daß diese alttestamentlichen Worte nicht so gemeint sind. Für unseren Glauben sind solche Bezugnahmen nicht relevant“ (S. 84). In diesem Satz geht es aber in der Tat um das Verständnis des Weis-



sagungsbeweises *im Neuen Testament*; dieses Verständnis von Weissagung als Beweis gibt es im Alten Testament überhaupt nicht oder nur am äußersten Rand. Es gibt dort nicht die *epaggelia* im Sinne des Neuen Testaments, das sagt Baumgärtel selber („*epaggelia* hat im Alten Testament keine Vorgeschichte“), ebenso entschieden muß aber gesagt werden: Es gibt im Alten Testament nicht (oder nur am äußersten Rand) *propheteia* im Sinne des Neuen Testaments (im Gegensatz zu dem Satz Baumgärtels auf S. 28: „Hinsichtlich des Begriffs ‚Weissagung‘ bestehen zwischen Neuem und Altem Testament keine Unterschiede“). Denn das Hauptmerkmal der Unterscheidung trifft hier nicht zu: Die „Prophetie“ des Alten Testaments ist ganz gewiß nicht Menschenwort, sondern Wort des Boten, der mit dem Anspruch spricht, Gottes Worte vorzubringen (koh 'amar jhwh). Es ist allerdings das Wort Jahwes im Mund von Menschen; aber das ist die „Grundzusage“, die Heilszusage auch! Die Prophetie des Alten Testaments ist nicht Vorhersage eines zukünftigen Ereignisses. Das hat besonders fein und klar M. Buber in seinem Werk: „Der Glaube der Propheten“ herausgearbeitet; | die folgenden Zitate können die Zusammenhänge nur andeuten:

„Doch ist das Verhältnis des Propheten zur Zukunft nicht ein voraussagendes“ (S. 13).

„Er sagt ein latentes Schicksal an, und zwar von der alternativen Dynamik der gegenwärtigen Stunde aus und zugleich auf sie hin“ (S. 9).

„Der israelitische Prophet redet in die volle Aktualität einer bestimmten Situation hinein. Er sagt fast nie... ein eindeutig feststehendes Stück Zukunft voraus“ (S. 149).

Dasselbe meint Zimmerli, wenn er sagt:

„Die prophetische Verheißung verkündigt in ihrem tiefsten Grund nicht wahrsagerisch ein kommendes Etwas, sondern den kommenden Jhwh“ (S. 85).

„Der genuine Prophet des Alten Testaments ... weiß, daß er ... letzten Endes nicht Wahrsager ist, weil er das kommende Werk dessen ankündigt, der Herr über den Weg seiner Verwirklichung bleibt“ (S. 86, s. a. S. 87).

Es wird also hier nachdrücklich — und m. E. völlig mit Recht — betont, daß der von B. mit „Weissagung“ im Gegensatz zur Verheißung herausgearbeitete Tatbestand für die Prophetie nicht zutrifft.

Es ist die Frage an Baumgärtel zu stellen: Läßt sich das dem Volk Israel Verheißene so einfach von den Vorgängen der Verheißung lösen? Läßt sich das promissum von den promissiones abstrahieren? Gerade dies tut Baumgärtel ganz bewußt, wenn er durch das ganze zweite Kapitel ausführt: Relevant ist für uns allein das dem Volk Israel Verheißene, d. h. die Gemeinschaft mit Gott. Unwesentlich für uns ist alles, was aus dieser „Grundverheißung“ heraus in einzelnen „zeitgebundenen“ Weissagungen entfaltet wurde (er kann hier aber auch sagen: In zeitgebundenen Verheißungen; z. B. S. 19: „Mögen uns die oben aufgeführten alttestamentlichen Verheißungen noch sowenig angehen und treffen, sie sind wirklich von keinerlei Relevanz für uns...“).

Damit ist doch sehr deutlich gesagt, daß die Geschichte, die hier erzählt wird, für uns keine Bedeutung hat. Das eigentlich für uns Bedeutsame ist das von der Geschichte Gelöste, die den einzelnen, geschichtlichen Verheißungen zugrunde liegende, in ihnen entfaltete, aber zuletzt von ihnen unabhängige, d. h. ablösbare, *zeit- | lose* Grundverheißung: „Ich bin der Herr, dein Gott.“ Damit ist von der konkreten Geschichtlichkeit des Alten Testaments abstrahiert; und daß wir dies könnten, muß nun allerdings vom Alten Testament her, so wie es uns gegeben ist, bestritten werden. Wenn es einer unternimmt, das Alte Testament von Christus her zu deuten, so bejaht er damit nur das Bekenntnis der Kirche Christi, er bejaht damit den Ort, an dem er auf das Alte Testament hört. Wenn es aber einer unternimmt, das Alte Testament von neutestamentlichen *Begriffen* her zu deuten, so gibt er damit zu erkennen, daß er vom Neuen Testament her schon alles weiß, was das Alte Testament der Kirche zu sagen hat; dann bestreitet er die Bedeutung des Weges, den Gott sein Volk geführt hat vom Herausrufen Abrahams über Deuterojesaja bis in die Stunde, „da die Zeit erfüllet war“; im Grunde gibt er damit zu, daß die Kirche auch ohne das Alte Testament leben könnte. Das ist aber nur die einfache Konsequenz der Tatsache, daß für Baumgärtel der Spannungs-



bogen von der Verheißung zur Erfüllung, der ja doch wohl durch die ganze Bibel hindurch nicht zu leugnen ist, in den einen Punkt der „Verheißung“ zusammenfällt. Das, was Gott den Menschen, der Welt, in Christus gegeben hat, ist ihm wesentlich nicht Erfüllung (dieser Begriff fehlt in der Untersuchung Baumgärtels fast ganz), sondern Verheißung (*epaggelia* im Sinn von: Das Verheißene). Nimmt man aber diesem Spannungsbogen (vgl. Zimmerli!) seine für die ganze Bibel tragende Bedeutung, und meint man, diese Spannung auf einen Punkt reduzieren zu können, dann nimmt man der Bibel Alten *und* Neuen Testaments den Geschichtscharakter. Das Verheißene ist eben in der Bibel *nicht* wesentlich, nicht primär ein Verheißungsgut, sondern ein Ereignis. Ereignis ist die Verheißung, Ereignis ist die Erfüllung; und alle Versuche, aus diesen Ereignissen einen irgendwie sachlichen, objektiven „Gehalt“ zu abstrahieren, lassen die Bibel nicht das sein, was sie nun einmal ist: ein Geschichtenbuch, der Bericht von einem Geschehen. |

FRIEDRICH BAUMGÄRTEL

DAS HERMENEUTISCHE PROBLEM  
DES ALTEN TESTAMENTS\*

1954

Im Folgenden sollen die hier voraufgestellten Thesen entfaltet werden:

1. Das schlichte christliche Verstehen des Alten Testaments basiert auf einem Vorverständnis. Der Christ versteht aus seinem Ergriffen-sein durch das Evangelium von Jesus Christus das Alte Testament als Zeugnis von Jesus Christus. Nur mit und in diesem Vorverständnis ist für den evangelischen Glauben die Affinität zum alttestamentlichen Zeugnis im Sinne des wirkenden Gegenwärtigwerdens des alttestamentlichen Worts gegeben. Ohne die Einbringung dieses evangelischen Vorverständnisses bleibt der Christ im bloßen Anschauen der wirkenden Mächtigkeit des alttestamentlichen Worts, das dieses am alttestamentlichen Menschen sehr wohl hat, der sehr wohl „versteht“ d. h. an dem das alttestamentliche Wort einst sehr wohl mächtig gewesen ist. Sein Verstehen war aber *alttestamentlich*, außerhalb des Evangeliums und deshalb nicht unser Verstehen d. h. unser Ergriffensein durch das alttestamentliche Zeugnis.

2. Das theologische Verstehen ist grundsätzlich das soeben gekennzeichnete christliche Verstehen überhaupt, es geschieht von dem genannten Vorverständnis her. Theologisch ist es insofern, als es als methodisch-systematisches Verstehen die Gültigkeit des Verstehens gewährleisten will. Die Theologie ist gehalten, eine Methode, also ein hermeneutisches Prinzip zu entwickeln, um das schlichte Verstehen des

\* Dieser auf dem Theologentag in Berlin am 4. 1. 1954 gehaltene Vortrag wird hier in verkürzter und mannigfach modifizierter Fassung dargeboten.



Christen aus der personalistischen Singularität mit all ihren Irrmöglichkeiten und Subjektivismen in das gemeindliche, gültige Verstehen überzuleiten und um sektiererische Willkür abzuriegeln. Bei der Erarbeitung der hermeneutischen Methode sind die Grundsätze des allgemeinen wissenschaftlichen Verstehens maßgebend.

3. Für das Verstehen ist nicht eliminierbar die religionsgeschichtliche Tatsache, daß das Alte Testament Zeugnis aus einer nichtchristlichen Religion ist, deren Selbstverständnis sich mit dem evangelischen Vorverständnis nicht deckt (obwohl unter dem evangelischen Vorverständnis die Affinität erfahren wird). Das eben macht den Charakter des Alten Testaments als des *Alten* aus, daß sein Zeugnis nicht aus dem Evangelium kommt. Das eben bewirkt die Notwendigkeit und die Aufgabe des hermeneutischen Fragens *heute*: inwiefern es für den evangelischen Glauben im Erfahren dieses Sich-nicht-Deckens und der Affinität in einem zum Ergriffenwerden durch das alttestamentliche Zeugnis als durch das „Wort Gottes“ kommt.

4. Das alttestamentliche Wort ist wirkendes Gotteswort, ist Kraft Gottes am alttestamentlichen und am neutestamentlichen Menschen *zugleich*. Dabei kann es am evangelischen Menschen nur Mächtigkeit haben als alttestamentliches Wort, also als das Zeugnis, das religionsgeschichtlich bedingt ist, das in seinem Selbstverständnis sich außerhalb des Evangeliums bewegt. | Als evangelisches Wort kann es die Mächtigkeit am evangelischen Menschen nicht haben, denn es ist nicht das evangelische Wort. Und alttestamentliches Wort ist es in seiner religionsgeschichtlichen Bedingtheit und in seiner Mächtigkeit am alttestamentlichen Menschen in seinem Selbstverständnis. Nur als in diesem Sinne alttestamentliches Wort, nur als das Zeugnis außerhalb des Evangeliums, kann es für uns Zeugnis vom Evangelium sein. Mit der einzuschlagenden Verstehensmethode muß durchsichtig gemacht werden können, daß das alttestamentliche Zeugnis, also das Zeugnis von außerhalb des Evangeliums in seinem Selbstverständnis, Mächtigkeit hat am alttestamentlichen und am evangelischen Menschen zugleich.

### Zu These 1.

Der Christ, dessen Herz im Glauben offen ist in andächtiger Hingabe an das Wort der Heiligen Schrift, wird beim Anhören von Jes. 6 unter dem anbetenden „*Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth*“ ehrfürchtig sich neigen, er wird die Hände falten, er wird in seinem Herzen mit anbeten. Gott ist gegenwärtig. Und im Erspüren der Gegenwartigkeit des heiligen Gottes kann es wohl leicht geschehen, daß er mit dem Propheten zusammen in die Knie sinkt: weh mir, ich bin verloren. Und aus solcher Verlorenheit im Angesicht der majestas Gottes drängen sich uns dann wohl die Worte des Psalmisten auf unsere eigenen Lippen: *Schaff in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist, verwirf mich nicht von deinem Angesicht (Ps. 51).*

Was da soeben gezeichnet wurde, ist keine Phantastik, das ist auch kein Theologumenon, wir wissen alle: solches *geschieht*. Der schlichteste Christ kann es bezeugen. Aber *was* geschieht hier? Es vollzieht sich etwas an dem Menschen, der im Beteiligtsein seines ganzen Selbst hinhört. Das Wort der Schrift hat Mächtigkeit an ihm. Aber diese Mächtigkeit vollzieht sich nur am *glaubenden* Menschen d. h. an dem, der sich im vertrauenden Gegenüber zu dem weiß, den er als den Heiligen glaubt. So wird das Wort der Schrift als wirkend, als heiligend, als „Wort Gottes“ erfahren im und aus Glauben. Ganz im Sinne von Röm. 1, 16: Das Evangelium ist eine Gotteskraft, die jedem, der da glaubt, die Rettung bringt. Der glaubende Hörer gerät unter dem Wort des Alten Testaments in ein Macht- und Kraftfeld.

Man kann nicht einwenden, das sei keine überzeugende Argumentation, weil etwa ein Gedicht oder ein Musikwerk genau so in Bann schlagen kann<sup>1</sup>. Ein Gedicht „genießt“ nicht jeder, der es hört. Es gibt Nüchterne, die ästhetisches Empfinden für kindliche Sentimentalität halten. Und ein unmusikalischer Mensch gerät niemals in den Bann einer musikalischen Komposition. Er hört | zwar, aber er *versteht* nicht d. h. er wird nicht betroffen. Zum „Verstehen“ bedarf es eines beson-

<sup>1</sup> Solcher Einwand bei H. W. Hertzberg, Ist Exegese theologisch möglich?, Beilage der kirch.-theol. Halbmonatsschr. „Für Arbeit und Besinnung“, Flensburg-Kiel, 5. Jahrg. (1952) Nr. 11.



deren Sensoriums, das aus dem inneren Beteiligtsein an dem kommt, was das zu Verstehende meint. Um das Schriftwort zu „verstehen“, bedarf es des Beteiligtseins an dem, was das Schriftwort meint, es bedarf des Glaubens. Die Kongenialität im Sinne der Affinität ist nötig, um zu verstehen, und „Verstehen“ bedeutet, in das Machtfeld des Wortes hineingezogen werden. Dilthey hat einmal geäußert<sup>2</sup>, das Divinatorische der Auslegung beruht in *solcher* Bestimmtheit des Verstehens.

Noch einmal die Frage: *was* geschieht hier? Die Antwort: es wird „verstanden“. Nicht im Sinne einer theologischen Interpretation, sondern im Sinne des unmittelbar-Hineingezogenseins unter eine Mächtigkeit, die der Glaube als *die* Wirklichkeit glaubend weiß, nach der der schlichte Christ, in Furcht und Zittern zwar, aber doch sich sehnt als nach dem ganzen Halt seines Lebens. Diese vertrauende Affinität zum alttestamentlichen Wort lebt aus einem steten vertrauten und vertrauenden Umgang mit der *ganzen* Bibel, sie ist Sache der „Übung“ des Glaubens in diesem Sinn.

Nur vorläufig sei hier schon bemerkt: der hermeneutische Zirkel, von dem Schleiermacher und Dilthey<sup>3</sup> sprechen, deutet sich hier schon an. Denn neben Röm. 1, 16 steht doch ebenso fest das Wort Röm. 10, 17: „*Der Glaube kommt aus der ἀκοή, die ἀκοή aber durch das Wort Christi.*“ Wie sollte Glaube anders werden! Aber die Vorfindlichkeit, nämlich das glaubende Wissen um jene Wirklichkeit, das die Herzen sich öffnen läßt, hin zur ἀκοή, ist ebensowenig ableugbar. —

Es geschieht aber nun unter dem Wort des Alten Testaments doch auch ganz anderes. Nach 2. Kön. 9 läßt der Prophet Elisa auf Befehl Gottes (V. 6) den Feldhauptmann Jehu zum König salben. Und nun gräbt dieser Soldat eine tiefe Blutspur auf seinem Weg zum Thron, den ihm Gott bestimmt hat. Und als alles Furchtbare vollbracht ist, wird dem Jehu das Wohlgefallen Gottes verkündet, daß er so eifrig nach dem Sinn Gottes gehandelt hat. — Der schlichte Christ? Er versteht *nicht*. Er versteht den logischen Zusammenhang der Worte, aber er versteht nicht, was gemeint ist. Zu diesem von Gott gewollten und

<sup>2</sup> Wilh. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, Ges. Schriften, V. Bd. (1924) S. 332.

<sup>3</sup> Vgl. Wilh. Dilthey, a. a. O. S. 330.

bestätigten Geschehen hat er keinen inneren Bezug. Es fehlt für ihn jene Affinität. Er gerät beim Hören in Distanz zu dem zu Verstehenden, und Distanz ist Sperre für das Verstehen.

Ein Beispiel aus den Psalmen: *Schaffe mir Recht, Herr, denn ich wandle in Reinheit, ich wasche meine Hände in Unschuld* (Ps. 26). Ich unterstelle ruhig als richtig, was von Rad in der Bertholetfestschrift (1950)<sup>4</sup> ausführt: daß solche Aussagen typisieren, das Urbild des saddiq stelle sich in ihnen dar, die menschliche Erfüllungsmöglichkeit ist weit transzendiert, man stellt sich im kultischen Akt als den exemplarischen saddiq dar. Selbst wenn der schlichte Fromme das erfassen könnte: hier ist vom christlichen Glauben her keine Affinität, sondern nur Fremdheit. Wenn wir uns im evangelischen Glauben vor Gott darstellen, dann doch nur so, wie der Herr es uns gelehrt hat. So sollen wir beten: und vergib uns unsere Schuld. So wird der schlichte Christ beim Anhören von Ps. 26 bekennen: ich *verstehe* nicht, Mächtigkeit an mir hat dieser Psalm nicht. Wehe mir, wenn er Mächtigkeit an mir hätte!

Soviel sollte bisher deutlich werden: nur mit dem Vorverständnis des evangelischen Glaubens, nur aus seinem Ergriffensein von Christus nimmt der schlichte Christ das alttestamentliche Wort verstehend auf d. h. ist es an ihm wirkende Gegenwärtigkeit.

Andererseits muß nun gesagt werden: das Alte Testament hat seine Mächtigkeit zunächst in einer anderen Religion<sup>5</sup>. Dort | wurde verstanden, denn dort war Affinität. Das Verstehen geschah nicht vom Evangelium her, sondern im alttestamentlichen Selbstverständnis. Der blutige Triumph Jehus war der Triumph Gottes selbst, der den israelitischen Hörer dieser Geschichte mächtig in Bann schlug. Und für das

<sup>4</sup> G. von Rad, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen (Festschrift Bertholet [1950] S. 418 ff.); Ges. Studien z. AT (1958) S. 225.

<sup>5</sup> Bei den Hörern des Vortrags bewirkte diese Charakterisierung „andere Religion“ teilweise Befremden. Jedoch: an dieser *religionsgeschichtlichen* Bestimmung muß festgehalten werden. Es gibt zahlreiche Bücher über die „Geschichte der israelitischen Religion“. Bestehen diese mit ihrem Bestreben, den Ablauf einer Religion festzuhalten, die doch eben nicht die christliche Religion ist, etwa nicht zurecht? Niemand hat sich je gegen solches Bestreben gewehrt. Der Religionshistoriker kann ja überhaupt nicht anders verfahren. Daß die israelitische Religion genetische und



Urbild des saddiq in Ps. 26 war das sehnüchtige Verlangen des alttestamentlichen Frommen unmittelbar genau so weit offen, als dies transzendierende Urbild für den christlichen Glauben ganz und gar fremd ist. Was im alttestamentlichen Selbstverständnis alles andere war als eine übersteigerte Selbstgerechtigkeit — es war dort das Sich-ausstrecken nach dem höchsten Gut, nach der Gnade Gottes im alttestamentlichen Sinn —, das muß dem schlichten Christen, der seine Bergpredigt kennt, geradezu als Blasphemie vorkommen, von der er sich im völligen Nichtverstehen absetzt. Dieses alttestamentliche Geschehen schaut er lediglich „ohne Verstehen“, d. h. ohne daß es an ihm eine wirkende Mächtigkeit hat, an.

### *Zu These 2.*

Die bisherigen Feststellungen wurden abgeleitet aus der Beobachtung des schlichten Verstehens des schlichten Christen, der seine Bibel betend liest. Zur *theologischen* Fragestellung sind wir damit noch nicht vorgedrungen. Im Grunde wurde im Vorstehenden vom „Verstehen“ überhaupt als einem allgemeinen Phänomen gehandelt und soviel aufgezeigt: in jedem Verstehen ist eingeschlossen ein *Vorverständnis*, in jedem Verstehen gibt es eine Vorfindlichkeit. Ehe ich ein Literaturwerk, ein Kunstwerk, zu verstehen versuche, es mir verstehend zu verdeutlichen versuche, liebe ich es bereits. Derselbe Vorgang wie zwischen zwei Menschen, die sich lieben, ohne sich Rechenschaft darüber abzulegen, warum das so ist. Daß das, was verstanden werden soll, was das zu Verstehende meint, bereits geliebt, als Gut bereits erahnt, verehrt, innerlich angeeignet ist, das ist die Vorfindlichkeit. Im Blick auf unseren schlichten Christen: er liebt aus Glauben. Aber Glaube ist nicht ohne den, der geglaubt wird. Und der, der geglaubt wird, ist der,

Wesenszusammenhänge mit der christlichen Religion hat, ist sicher genau so wenig zu bezweifeln wie die Tatsache solcher Zusammenhänge zwischen der islamischen Religion einerseits und der christlichen und israelitischen Religion auf der anderen Seite. Aber diese Tatsache macht es doch nur nötig, zunächst einmal die drei Religionen in ihrer Eigenständigkeit als *religionsgeschichtliche* Phänomene zu erfassen. Diese Notwendigkeit beschwört ja heute die hermeneutische Problematik erst herauf! Vgl. weiter „Zu These 3“!

der sich durch sein Wort uns offenbar macht, d. h. der, der durch sein Wort uns bereits ergriffen hat. Der Christ sucht das Alte Testament zu verstehen, weil er es bereits lieb hat als das Zeugnis vom Worte Gottes (der hermeneutische Zirkel).

Das schlichte Verstehen ist auf jedem Gebiet personalistisch-subjektiv. Es ist das Bestreben aller Wissenschaft, das schlichte Verstehen aus solcher personalistischer Singularität und aus einem eklektizistischen Aufnehmen (unser schlichter Christ: Jes. 6 und Ps. 51 nimmt er auf, von dem Jehugeschehen und von Ps. 26 distanziert er sich) überzuleiten in ein prinzipielles Verstehen, um so die *Gültigkeit des Verstehens* zu sichern (unser schlichter Christ: er müßte alles Wort des Alten Testaments als an ihm wirkende Gegenwärtigkeit verstehen!). Wo kein Prinzip, also keine Geordnetheit, ist, ist Chaos<sup>6</sup>. Die Wissenschaft, die ja — bei aller Anerkennung der Relativität der menschlichen Erkenntnis — gültig reden will und muß (wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll), ist Geordnetheit. Gültigkeit des Verstehens ist nur dort, wo der Einzelfall in einen logisch-systematischen Zusammenhang eingeordnet aus dem Ganzen verstanden wird. Prinzipielles Verstehen als logisch-systematisches, also als methodisches Verstehen sichert allein die Gültigkeit des Verstehens. Nicht jedes schlichte Verstehen des Alten Testaments ist gültig. Es mag für den Betreffenden, der gerade versteht, eine | biblische Aussage starke Mächtigkeit an ihm haben, er mag für sich persönlich die Affinität unter dem betreffenden Wort sehr erfahren, aber es kann doch sehr fraglich sein, ob sein persönliches Verstehen als allgemein gültig gelten darf. Beim Verstehen, das Sektierer — für sie sehr von Gewicht — vollziehen, ist in unzähligen Beispielen der Mangel an Gültigkeit sehr erkennbar.

Theologie ist Wissenschaft. Sie ist also — um die Gültigkeit ihrer Aussage zu basieren — gehalten, eine Methodik des Verstehens zu entwickeln, eine Theorie der Exegese (Hermeneutik). Nur auf diese Weise kann sie die personalistische Singularität des Verstehens des biblischen Wortes überleiten in das allgemein gültige, in das gemeindliche

<sup>6</sup> Zur Frage der Notwendigkeit des methodischen Prinzips vgl. meinen Aufsatz „Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?“, *EvTh* 13 (1953) S. 413 ff.



Verstehen. Dieses also unterscheidet das theologische Verstehen von dem bisher entfalteten schlichten Verstehen, daß es methodisches, d. h. logisch-systematisches Verstehen ist, bei dem (das macht den wissenschaftlichen Charakter des theologischen Verstehens aus) die allgemeinen Gesetze des menschlichen Denkens, Erkennens und Verstehens im Spiele sind, die zu ergründen die Aufgabe der Philosophie ist. Wenn Theologie Wissenschaft ist — ganz gleich in welchem Sinne —, so wird sie gerade darin diesen ihren Charakter bewähren, daß sie logisch-methodisch-systematisch versteht und jeden Versuch, der einer Unmethodischkeit im Verstehensvorgang Raum lassen will, als Infragestellung ihres ureigensten Charakters abweist. Es ist dieses heute, angesichts gewisser Ausweichversuche<sup>7</sup>, mit allem Nachdruck zu sagen, um der Sauberkeit theologischen Denkens willen.

Die theologische Methode wird entwickelt unter jenem Vorverständnis, das aus der Beobachtung des schlichten christlichen Verstehens begriffen wurde. Dieses Vorverständnis, das vom Alten Testament selbst nicht gerechtfertigt ist, macht die *Eigentümlichkeit des theologischen Verstehens* des Alten Testaments aus — parallel zu allem wissenschaftlichen Verstehen, das immer mit (je nach Eigenart der zu verstehenden Sache verschiedenem) Vorverständnis entwickeltes methodisches Verstehen ist. Damit die Methode nicht als eine Vorentscheidung die Freiheit des Verstehens untergrabe, ist es unabdinglich, daß sie — wieder parallel zu allem wissenschaftlichen Verstehen — *im Verstehensvorgang* erarbeitet werde, also in dem kritischen, d. i. unterscheidenden und wertenden Durchdenken der Materie, die verstanden werden soll<sup>8</sup>. Daß man die Hermeneutik die Lehre von einer Kunst genannt hat, hängt mit dem Divinatorischen zusammen, das im Verstehensvorgang mit jenem Hineingezogensein in ein Macht- und Kraftfeld, mit jenem Erspüren der Affinität, einbeschlossen ist. In diesem divinatorischen Moment ist die Subjektivität jeder Verstehensmethodik, also auch der theologischen, begründet.

Daß das soeben Entwickelte nicht abzielt auf ein dogmatistisches

<sup>7</sup> Neuestens bei G. von Rad und H. W. Wolff, vgl. dazu meinen in Anm. 6 genannten Aufsatz.

<sup>8</sup> Vgl. meinen in Anm. 6 genannten Aufsatz S. 418 ff.

Verstehen des alttestamentlichen Zeugnisses, bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung. Aber einer anderen Erwähnung ist in diesem Zusammenhang nicht auszuweichen. Ohne Offenheit in diesem Punkte werden wir nicht weiterkommen. Auch innerhalb der Theologie ist das grundlegende Vorverständnis verschieden. Es ist hier nicht von Belang, solches in bezug auf das katholische Interesse an dem zu Verstehenden zu entfalten. Aber die bekenntnismäßige Getrenntheit innerhalb der evangelischen Theologie hat in bezug auf die Hermeneutik ganz offenbar eine weittragende Auswirkung. Der lutherische Exeget versteht anders als der reformierte, und das macht das Gespräch schwierig. Es liegt mir völlig fern, hier eine Kluft aufreißen zu wollen. Hier geht es um die Sache. Das Schriftverständnis ist auf beiden Seiten ein verschiedenes, und dies hat seine Rückwirkung auf die Art des Verstehens und auf die Entwicklung der Verstehensmethode. Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß die typologische Interpretation im wesentlichen auf der reformierten Seite beheimatet ist. Doch ich mag mich nicht auf ein Gebiet wagen, auf dem uns Alttestamentlern Hilfe von seiten der Systematiker und der Dogmenhistoriker dringend nötig ist. Ich halte die Verschiedenheit für kein Unglück, sondern, da ich von der Tatsächlichkeit und Notwendigkeit jenes Vorverständnisses voll | überzeugt bin, für natürlich. Nur müßte auf alle Fälle klar gesehen werden, daß heute der konfessionelle Unterschied in die hermeneutische Problematik um das Alte Testament mit einbeschlossen ist.

Da neben dem Vorverständnis die allgemein wissenschaftlichen Verstehensgrundsätze für die theologische Verstehens*methode* konstitutiv sind, gestaltet diese sich aus unserem heutigen Denken heraus. Die Gegenfrage, die oft genug erhoben wird: das Neue Testament hat das Alte aus jenem Vorverständnis heraus ja bereits verstanden; also könnte und müßte wohl die vom Neuen Testament entwickelte Verstehensart die Richtschnur für das theologische Verstehen des Alten Testaments sein. Hier wäre, wie folgt, zu antworten. Jenes Vorverständnis ist freilich dem neutestamentlichen Zeugnis zu entnehmen: das „Wort Gottes“ d. i. Christus als uns im Glauben ergreifend. Die Verstehensmethode des Neuen Testaments aber kann für uns heute nicht mehr gelten. Die Intention der neutestamentlichen Verstehensmethode



bleibt unangetastet, sie entspricht ja jenem Vorverständnis. Aber das methodische Prinzip des Verstehens, das das Neue Testament darbietet, ist heute nicht mehr aufnehmbar. Nach zwei Richtungen ist das Verstehensprinzip des Neuen Testaments zu charakterisieren. Ich darf mich hier mit Andeutungen begnügen, nachdem ich mich kürzlich an anderer Stelle zu diesem Fragenkomplex ausführlich geäußert habe<sup>9</sup>.

Zuerst wird der *Weissagungsbeweis* des Neuen Testaments für uns heute keine methodische Hilfe darstellen. Im Gegensatz zu der landläufigen Auffassung eignet dem Weissagungsbeweis im Neuen Testament lediglich eine bestimmt eingegrenzte Funktion, er ist durchaus nicht allgemeines Verstehensprinzip des Neuen Testaments. Das Neue Testament will mit ihm lediglich den Nachweis führen, daß Jesus von Nazareth — gegen den äußeren Anschein — wirklich der Messias ist. Er dient übrigens genau so den Gegnern Jesu, die mit diesem Beweis die Anerkennung seiner Messianität abschneiden wollen. Und von der sehr eingeschränkten Anwendung dieses Verstehensprinzips (falls man überhaupt diesen Ausdruck in diesem Falle anwenden darf!) ganz abgesehen: die Vorführung eines Weissagungsbeweises hat für uns heute nicht wirkende Mächtigkeit, die ja — wie ausgeführt — im „Verstehen“ (d. h. im Getroffensein) real wird. Wo die ratio im Spiele ist, hört das verstehende Beteiligtsein auf. — Das andere Verstehensprinzip des Neuen Testaments ist die *typologische Vergegenwärtigung* des alttestamentlichen Zeugnisses. Vergegenwärtigung in dem Sinn: der Typus ist *für uns* geschehen, *für uns* ist es geschrieben. Das parakalein ist eingeschlossen im Typus: für uns geschrieben, uns zur Warnung, uns zum Trost<sup>10</sup>. Diese neutestamentliche Art der Vergegenwärtigung

<sup>9</sup> In meinem Buch „Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments“ (1952), das überhaupt herangezogen werden möchte zur weiteren Verdeutlichung des im vorliegenden Vortrag Ausgeführten.

<sup>10</sup> Darauf müssen die neueren Typologen aufmerksam gemacht werden. Es geht nicht an, unbegrenzt typologische Entsprechungen zu konstatieren. Neutestamentlich ist das jedenfalls nicht. Stets hat das Neue Testament bei der Feststellung einer typologischen Entsprechung eine kerygmatische Intention: Vergegenwärtigung von Zorn und von Gnade Gottes. Das Neue Testament typologisiert durchaus innerhalb dieser Grenze. Mit Heranbringung typologischer Entsprechungen ist — vom Neuen Testament her gesehen — noch gar nichts getan. Es muß nachgewiesen werden, inwiefern der typologischen Entsprechung das parakalein innewohnt.

des alttestamentlichen Worts ist für uns heute deshalb nicht mehr möglich, weil unser heutiges historisches Denken von uns verlangt — um der Wahrhaftigkeit willen, wie das sich dem historisch Denkenden darstellt —, daß der *Wortsinn* des alttestamentlichen Zeugnisses „verstanden“ wird, *er* es also sein muß, der Mächtigkeit an uns heute hat, und nicht ein in das Zeugnis eingebrachter Sinn. Ganz abgesehen davon, daß der Nachweis einer typologischen Entsprechung sich an die ratio wendet und damit uns in unserem Christenglauben niemals in den Bann ziehen kann. Der Christ gerät ganz gewiß nicht unter der Anschauung einer typologischen Entsprechung — er kann sie ja wirklich nur anschauen — in ein Kraftfeld. Der schlichte Christ wird eine typologische Entsprechung von sich aus niemals finden, wird sie ihm aufgezeigt, so kann er sich ihr glatt entziehen, ohne auch nur im geringsten in seinem Glauben tangiert zu sein. Für uns heute fehlt dem Typus das Moment der Vergegenwärtigung. Das Neue Testament konnte solche Vergegenwärtigung in der Aufzeigung des Typus darstellen; denn es sah das Alte Testament nicht als ein historisch bedingtes Zeugnis (wir können es heute überhaupt nicht anders sehen!), sondern als im formalen Sinn inspiriertes Gotteswort (was es heute für uns nicht mehr sein kann).

Die Verstehensmethoden des Neuen Testaments können infolge ihrer zeitgeschichtlichen Bedingtheit vom heutigen theologischen Denken nicht übernommen werden. Unter Aufnahme der Intention der neutestamentlichen Verstehensmethoden (Vorverständnis) erarbeitet die Theologie das Verstehensprinzip in der denkenden Durchdringung des alttestamentlichen Zeugnisses mittels der heutigen allgemeinen wissenschaftlichen Verstehensgrundsätze.

### *Zu These 3.*

Unser Denken heute ist Geschichtsdenken. Ich weiß, daß ich damit einen Satz ausspreche, der nicht unangefochten ist<sup>11</sup>. Ich verstehe wohl, daß man hier Grenzen sieht und Gefahren. Aber ich sehe noch nicht,

<sup>11</sup> Vgl. neuestens die Auseinandersetzung Gogarten-Kinder, ELKZ 7 (1953) S. 381 ff.



daß wir aus dieser schicksalhaften Verhaftetheit uns guten Gewissens herausziehen könnten, vor allem, wie wir uns herausziehen könnten. Auf alle Fälle wird auch von denen, die die Sache optimistischer anzusehen vermögen, zugestanden werden müssen, daß wir noch immer ohne Geschichtsdenken nicht auskommen können. Solange Kerygma doch eben ohne historischen Bericht nicht denkbar ist, solange wird auch Geschichtsdenken von einem erheblichen Schwergewicht sein. Auf alle Fälle wird zugestanden werden müssen, daß die ganze lange Periode des Geschichtsdenkens nicht eliminiert werden kann, daß sie vielmehr wirkend bleiben wird, auch wenn sie einmal grundsätzlich überwunden werden sollte.

Das Geschichtsdenken trennt uns heute von der Methodik des neutestamentlichen und ebenso des reformatorischen Verstehens des Alten Testaments. Von unserem heutigen Denken aus ist für die hermeneutische Frage nicht eliminierbar die Tatsache, daß das Alte Testament Zeugnis aus einer Religion außerhalb des Evangeliums, also aus einer für uns fremden Religion ist, die geschichtlich gesehen einen anderen Ort hat als die christliche Religion. Das ist deshalb eine Feststellung von ganz außerordentlichem Schwergewicht, weil damit das (den anderen Ort dokumentierende) *Selbstverständnis* des Alten Testaments in das evangelische Verstehen hineingenommen werden muß, und damit das Erfahren unter dem Evangelium *gleichzeitig* geschehen muß mit dem Erfahren außerhalb des Evangeliums. Nur das, was damals außerhalb des Evangeliums am alttestamentlichen Menschen in seinem „Verstehen“ sich wirkend vollzogen hat, kann sich im evangelischen „Verstehen“ des alttestamentlichen Worts am Christen im Glauben wirkend vollziehen. Eine andere Vergegenwärtigung des alttestamentlichen Zeugnisses ist uns heute auf Grund unseres Geschichtsdenkens nicht mehr möglich. Das parakalein muß für uns heute gegenwärtig sein in dem parakalein, dem gegenüber sich der alttestamentliche Fromme verstand (vgl. zu These 4).

Das vorgeführte schlichte Verstehen versteht so nicht unbedingt. Es versteht ja eben oft überhaupt nicht, d. h. den schlichten Christen zieht manches alttestamentliche Wort nicht in seinen Bann, auch wenn der alttestamentliche Fromme unter ihm sich in dem Kraftfeld verspürte.

Der schlichte Christ hat oft genug zu dem Verstehen des alttestamentlichen Frommen gar keinen Zugang. Das parakalein, das für den alttestamentlichen Menschen im alttestamentlichen Geschehen gegenwärtig ist, vermag er für sich selbst nicht aufzunehmen, das heißt aber nichts anderes als: er vermag an vielen Stellen des Alten Testaments nicht das Wort Gottes zu erkennen, er wird vom „Verstehen“ des alttestamentlichen Frommen oft genug abgestoßen. Notwendigerweise verfährt er eklektisch, subjektivistisch, also nicht gültig. Das schlichte Verstehen rechnet eben nicht mit der für das | theologische Verstehen nicht aufgebbaren Einsicht in die genannte religionsgeschichtliche Bedingtheit des alttestamentlichen Zeugnisses. Die theologische Hermeneutik soll zum gültigen Verstehen verhelfen. Dann muß sie das *ganze* Alte Testament — unter Vermeidung jedes Eklektizismus und auch jeden Harmonisierens — als Wort Gottes methodisch zu verstehen suchen. Grundsätzlich muß aus jedem alttestamentlichen Zeugnis heraus das Evangelium verkündigt werden können (wenn es auch nicht praktisch wäre, es zu tun!).

Der für das hermeneutische Vorgehen einzuschlagende Weg scheint mir nach allem klar zu sein. Es muß zunächst das „Verstehen“ des *alttestamentlichen* Frommen (im Sinne des Ergriffenwerdens — das Kraftfeld!) durchsichtig gemacht werden. Erst wenn das alttestamentliche Selbstverständnis, in welchem für den alttestamentlichen Menschen das Wort Gottes wirkend mächtig wird, durchschaubar gemacht ist, kann gefragt werden, inwiefern das alttestamentliche Wort in seinem Selbstverständnis an uns im Glauben wirkend mächtig ist. Der alttestamentliche Mensch *hat* verstanden. Er lebte unter dem „Wort Gottes“ (das ein Geschehen ist) in einem Gottesverhältnis, er erfuhr sich als in dem Kraftfeld. Daß sein Verstehen anders war, als das neutestamentliche, als unser heutiges Verstehen, daß er in einer anderen Art in der Lebensgemeinschaft mit Gott stand, als der neutestamentliche Mensch, als wir heute, daß er in einer anderen frömmigkeitsgeschichtlichen Situation war, das hat seinen Grund in der geschichtlichen Bedingtheit der israelitischen Religion, die eben nicht die christliche Religion ist. Es gilt für die Hermeneutik, zunächst eine Klärung herbeizuführen



über diese *frömmigkeitsgeschichtliche Situation*, d. h. über die innere Struktur des Gottesverhältnisses des alttestamentlichen Frommen.

Das „Verstehen“ des alttestamentlichen Menschen geschieht unter Bedingtheiten, die das christliche Verstehen nicht kennt:

a) Beim Gottesverhältnis geht es im Alten Testament um das Verhältnis Gott—Volk. Die alttestamentliche Religion ist eine Kultreligion. Die „Gemeinde“ ist die politische und kultische Gemeinschaft in einem. Die Rede, daß sich in Israel allmählich ein individuelles Gottesverhältnis entwickelt habe, ist irrig. In allen Zeiten der israelitischen Religion hat der Einzelne grundsätzlich Zugang zu Gott nur als Volks- und als Kultgenosse. So sehr auch individuelle Töne angeschlagen werden. Der Kreis scheint in dieser Beziehung immer enger zu werden, man vergleiche die Loslösung des Verstehens der Psalmen aus der personalistischen hinein in die kultische Wesenheit, wie sie in Ausweitung der Forschungen Gunkels und Mowinkels durch von Rad, Weiser u. a. scharf vorwärts getrieben wird.

b) Die-israelitische Religion kennt keine Lebensgemeinschaft mit Gott nach dem Tode. Das Gottesverhältnis ist begrenzt auf das irdische Leben. Dort, wo sich nach christlichem Glauben das Tor zur ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott öffnet, dort, im Tode, schließt Gott nach israelitischem Glauben den Frommen für alle Ewigkeit aus seiner Lebensgemeinschaft aus.

Also: das Alte Testament ist das Glaubenszeugnis aus einer fremden Religion. Das „Verstehen“ des alttestamentlichen Wortes ist, von hier aus gesehen, unserem Glauben notwendigerweise zunächst unmöglich. Und das gilt — das muß gesehen werden — grundsätzlich und durchlaufend. *Nichts* im Alten Testament ist davon ausgenommen. Auch nicht (um bei den aufgegriffenen Beispielen zu bleiben) Jes. 6 und Ps. 51.

Angesichts dieser Situation wird der neuerdings erteilte Rat<sup>12</sup>: wir müssen nur nimmermüde an die Tür des alttestamentlichen Wortes anklopfen, bis wir etwas vernehmen, sehr fragwürdig. Das schlichte Verstehen tut sich da leicht, es verfährt in Auswahl. Aber theologisch

<sup>12</sup> Vgl. H. W. Wolff, Der große Jesreeltag, EvTh 12 (1952) S. 78 ff.

anklopfen? Wir klopfen da ja nicht an eine leicht angelehnte Tür, sondern an eine dicke Betonwand. Das geduldige Anklopfen hilft da nichts. Da müssen schon die „hermeneutischen Brecheisen“ herbei, die Wolff so perhorresziert, d. h. da muß versucht werden, eine hermeneutische Methode zu entwickeln, durch die jene harte Tatsache der Frömmigkeits- | geschichtlich völlig anderen Situation des alttestamentlichen „Verstehens“ in unser „Verstehen“ als konstitutives Element mit hineingenommen wird (im Gegensatz zur Typologese, die dieser ganzen Schwierigkeit ausweichend die religionsgeschichtliche Bedingtheit des alttestamentlichen Zeugnisses kurzer Hand unbeachtet läßt). Der Anmarschweg zur theologischen Aussage über das Alte Testament wird dadurch freilich (wieder im Gegensatz zum typologischen Verfahren) lang, zeitraubend und nicht unschwierig. Das gibt heute bei Ungeduldigen Anlaß zur Klage. Jedoch: die *Gültigkeit* der theologischen Aussage festzustellen, geht jedem ungeduldigen Drängen vor.

Das Mittel zu der hier anzustrebenden Klärung ist die *frömmigkeitsgeschichtliche Forschung*. Wobei ich unter „Frömmigkeit“ verstehe: die innere Haltung im Angesicht des lebendigen Gottes. Frömmigkeitsgeschichtliche Forschungen sind religionsgeschichtliche Forschungen. Sie erbringen keine theologische Aussage, aber um zu einer theologischen Aussage zu gelangen, bedarf man ihrer. Von Rad<sup>13</sup> wittert Gefahr, daß die frömmigkeitsgeschichtliche Forschung betrieben werde, um die alttestamentlichen Zeugnisse auf ihren „religiösen“ Gehalt, auf ihren „Ideen“-Gehalt zu überprüfen und das dem Christlichen in solchem Sinne Nahekommende möglichst eindrucksvoll herauszustellen, um damit die theologische Bedeutung des Alten Testaments genugsam dargestellt zu haben. Frömmigkeitsgeschichte ist nicht Ideengeschichte, sondern etwas ganz anderes: Erhellung der inneren Struktur des Frommseins der Israeliten, um ihr Verstehen, das nicht unser Verstehen ist, zu durchschauen, und damit den Abstand unseres Verstehens und andererseits die Gleichzeitigkeit unseres Verstehens ergründen zu helfen. Eine historische Hilfswissenschaft ist die frömmigkeitsgeschicht-

<sup>13</sup> G. von Rad, Das AT Deutsch, Teilb. 2, Das erste Buch Mose (2. Aufl. 1950) S. 32 f.; dazu auch G. von Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12 (1952) S. 25 ff.



liche Forschung, eine für den hermeneutischen Prozeß unentbehrliche Hilfswissenschaft. Daß sie schon durchgearbeitet sei, davon kann, leider, nicht die Rede sein! Die junge Wissenschaft der Religionsphänomenologie muß hier neben der vergleichenden Religionsgeschichte entscheidend nutzbar gemacht werden.

Es kann hier nicht die ganze frömmigkeitsgeschichtliche Problematik aufgerollt werden. Es mag genügen, im Rückgriff auf die im Anfang (These 1) genannten Beispiele, andeutend zu erläutern, worum es geht. Der alttestamentliche Fromme hat die Jehugeschichte „verstanden“. Es muß frömmigkeitsgeschichtlich durchsichtig gemacht werden, was diese Erzählung (die doch nicht bloß Geschichte erzählen will!) in ihrer religionsgeschichtlichen Gebundenheit „meint“ und inwiefern der alttestamentliche Fromme das Gemeinte „verstanden“ hat, d. h. inwiefern es an ihm ihn heiligend wirkend wurde. Das jener religionsgeschichtlichen Bindung entstammende *movens* und *agens* in der frommen Haltung muß aufgezeigt werden, daß es zu der Aussage kommt, daß Gott in den unheimlichen Mordtaten des Jehu sich als der lebendige heilige Gott offenbar macht, und daß es dazu kommt, daß der alttestamentliche Mensch beim Anhören dieser Geschichte Gott als den heiligen Gott in ganzem Beteiligtsein erfährt. Zu Ps. 26 *mutatis mutandis* dasselbe: es muß durchschaubar gemacht werden, inwiefern der Psalmist vor Gott sagen kann (und muß) „ich wasche meine Hände in Unschuld“, und inwiefern der alttestamentliche Fromme, der diesen Psalm verlesen hört, seine „Hände“ faltet und die von nicht überbietbarer Selbstgerechtigkeit erfüllten Worte des Psalms als sein Gebet mitsprechen kann (die ganz gewiß nicht das Sichdarstellen in Selbstgerechtigkeit sind, sondern das Suchen nach dem lebendigen Gott). Die Rachepsalmen: inwiefern gestalten sich unter den genannten Bindungen geradezu zwangsläufig Haltungen, in denen furchtbarste Rachegedanken und Nichtlosgelassensein von dem lebendigen heiligen Gott organisch in einem liegen — so ganz „fremdes“ Wort Gottes! Daß die Stücke, an denen sich die Affinität sogleich „erbaut“ (vgl. oben zu Jes. 6 und Ps. 51), in derselben Weise auf Motivierung und Zwangsläufigkeit ihrer Aussage zu untersuchen sind, ist selbstverständlich.

Erst wenn diese ganze frömmigkeitsgeschichtliche Problematik erkannt ist, wird die Schwierigkeit der Aufgabe eingesehen, den hermeneutischen Weg zu gewinnen, auf dem das Wort des Alten Testaments theologisch (und das ist doch: evangelisch) „verstanden“ werden kann (dabei „Verstehen“ im Sinne des Ergriffenwerdens durch das alttestamentliche Zeugnis). Unsere heutige Einsicht in die religionsgeschichtliche Bedingtheit der alttestamentlichen Aussage zwingt uns unerbittlich in diese frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchungen hinein. Für unser heutiges theologisches Erkennen macht gerade diesen Charakter des Alten Testaments als des *Alten* aus, daß sein Zeugnis nicht aus dem Evangelium kommt, sondern aus einer Religion, die unter anderen religionsgeschichtlichen Bedingtheiten gelebt hat. Mit dieser Erkenntnis fallen die typologischen und die christologischen Auslegungsarten, die ihren Ort hatten in Zeiten der Geistesgeschichte ohne Geschichtsdenken. Mit diesen zusammen eine für uns heute überhaupt nicht zu leugnende Tatsache einfach zu eliminieren, ist zwar sehr versuchlich, denn dieser Weg erspart eine nicht leichte Last theologischen Durchdenkenmüssens; aber typologische und christologische Interpretation heute ist ein — um der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit willen unerlaubter — Anachronismus.

#### *Zu These 4.*

Die frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchungen ergeben innerhalb des alttestamentlichen Zeugnisses einen eigenen Erfahrens-Ablauf, der anders ist als der unter dem Evangelium. Bedingt ist er durch gewisse Eingegrenztheiten im Wirksamwerden des Gottesverhältnisses des alttestamentlichen Frommen. Der evangelische Glaube urteilt so, daß da unter den genannten Gebundenheiten eine Eingegrenztheit sei. Daß trotzdem im evangelischen Verstehen Affinität zum alttestamentlichen Wort faktisch ist, muß damit zusammenhängen, daß grundsätzlich, im Grundansatz des Erfahrens, Übereinstimmung ist. Von diesem Grundansatz her geschieht oft genug im alttestamentlichen Erfahren eine Entfaltung, in die evangelisches Glauben sich als unmittelbar hineingezogen erspürt (unsere Beispiele: Jes. 6, Ps. 51), während es da-



neben Erfahrungsabläufe innerhalb der alttestamentlichen Frömmigkeit gibt, in denen sich die Bindungen schwerwiegend auswirken und bei denen — dadurch hervorgerufen — das evangelische schlichte Verstehen sich befremdet zurückzieht (die Jehugeschichte, Ps. 26).

Was erfährt denn eigentlich der Christ im Glauben an Jesus Christus *grundsätzlich*, in welchem Glauben er sich der Wirklichkeit Gott gegenüber und ergriffen sieht? Von der Aneignung der Gnade Gottes, die der Christ im Glauben empfängt, ist nicht lösbar das folgende Erfahren des Christen:

1. das Erfahren der Existenz Gottes, seiner Überweltlichkeit und Macht, zusammen mit dem Erfahren der eignen Innerweltlichkeit, Ohnmacht und Gebrochenheit;

2. das Erfahren, daß dieses Offenbarsein Gottes mir gilt, auf mich gerichtet ist als ein unbedingtes Heischen. Zusammen mit dem Erfahren, daß ich mich solchem Heischen zu entwinden versuche;

3. das Erfahren, daß mit solcher Bezeugung Gottes an mir sich das Gericht Gottes über meinen Willenswiderstreit vollzieht, ich in Ausweglosigkeit gerate, zusammen mit dem Erfahren, daß sich mit der Selbsterschließung Gottes in seinem Gericht für mich der Weg eröffnet in eine Lebensgemeinschaft mit ihm.

Dieses evangelische Grunderfahren läßt sich zusammenfassend ausdrücken: Gott der Herr, der Herr mein Gott. Solches Erfahren ist Grund und Verheißung in einem. Und das alttestamentliche Grunderfahren? Es kann kein Zweifel sein, daß es dasselbe ist. „Ich bin der Herr dein Gott, ich bin der Herr *dein* Gott“, darauf ruht der alte Bund und das ist die Verheißung, die auf den alten Bund gelegt ist. In diesem identischen Grunderfahren und in dem evangelischen glauben-den Wissen darum, daß die Grundverheißung des alten Bundes in Jesus Christus wahr geworden ist, ist die Affinität des christlichen Glaubens zum alttestamentlichen Wort verankert. Wenn auch das Erfahren des alttestamentlichen Frommen unter den genannten Bindungen sich in einer Weise entfaltet, die vom evangelischen Aspekt her als gehemmte, ja oft genug als Irrtum erscheinen muß. |

Hier muß m. E. eingesetzt werden, wenn nach dem *hermeneutischen Prinzip*, also nach der Methode der Exegese, dem Alten Testament ge-

genüber gefragt wird<sup>14</sup>. Nach allem wäre hermeneutisch so zu verfahren, daß im evangelischen Verstehen des alttestamentlichen Zeugnisses folgende Gesichtspunkte auf alle Fälle gewahrt bleiben:

1. das alttestamentliche Zeugnis muß vom Evangelium her verstanden werden. Nur als der, der von Christus ergriffen ist, „versteht“ der Theologe das alttestamentliche Wort als Wort Gottes (das Vorverständnis!). Aus sich selbst heraus verstanden, in seinem Selbstverständnis, ist das alttestamentliche Wort religions- bzw. frömmigkeitsgeschichtlich zwar, aber nicht theologisch „verständlich“, es bleibt ein fremdes Wort aus einer fremden Religion, ohne Mächtigkeit, das nur angeschaut werden kann, das aber uns nicht trifft;

2. das alttestamentliche Wort ist in das evangelische Verstehen hinzunehmen als das *alttestamentliche*, d. h. als Zeugnis in seinem Sinn aus der Zeit und für die Zeit *damals*, also als das Wort außerhalb des Evangeliums, als das Wort, das in seiner religionsgeschichtlichen Bedingtheit Mächtigkeit hatte am *alttestamentlichen* Menschen, von dem der *alttestamentliche* Mensch betroffen wurde. In dem evangelischen Verstehen muß das Alte Testament das *Alte* bleiben. Das typologische und christologische Verstehen scheidet aus, weil es das alttestamentliche Wort nicht in seinem Selbstverständnis, sondern in einem von diesem Selbstverständnis her nicht gerechtfertigten Sinn in das evangelische Verstehen hineinnimmt;

3. das alttestamentliche Wort ist zu verstehen als Evangelium, d. h. in seiner Bedingtheit, als das Wort außerhalb des Evangeliums, muß es als *an uns* mächtig, als wirkende Gotteskraft *an uns* durchsichtig gemacht werden, als Zeugnis, das uns mit dem evangelischen Zeugnis *zusammen und in einem* in unserer Existenz betrifft und trifft. Mit der einzuschlagenden hermeneutischen Methode muß erkennbar gemacht werden, inwiefern das alttestamentliche Zeugnis (in seiner gekennzeichneten frömmigkeitsgeschichtlichen Bedingtheit) am alttestamentlichen und am neutestamentlichen Menschen *zugleich* die wirkende Mächtigkeit hat. Ist diese Durchsichtigmachung methodisch gewonnen, so ist

<sup>14</sup> Diese These habe ich ausführlich entwickelt in meinem in Anm. 9 genannten Buch.



das Alte Testament theologisch, d. h. vom Evangelium her, „verstanden“;

4. als tragender Grund für die Erfassung des „zusammen und in einem“ muß die Grundverheißung „Ich bin der Herr dein Gott“ gelten, in der das alttestamentliche und das neutestamentliche Zeugnis ihre gemeinsame Lebenswurzel haben, das Alte Testament glaubend harrend auf ihr Wahrwerden, das Neue Testament glaubend wissend, daß sie in Jesus Christus wahr geworden ist. —

In zweierlei Richtung wird theologisch das „Zusammen“ begriffen werden müssen.

a) Die unserem evangelischen Glauben im entwickelten Sinne „fremden“ Zeugnisse des Alten Testaments — sind sie uns wirklich so fremd? Schlagen wir uns nicht immer wieder selbst in die Gebundenheit des Alten Testaments, vergessend, daß im Wahrwerden der Grundverheißung in Jesus Christus wir diesen Bindungen längst enthoben sind? Sind wir nicht selbst Jehu, der ein Kämpfer für seine Kirche war? Jedenfalls die Geschichte des Christentums ist voller Triumphe über „die Feinde Gottes“, auch diese Blutspur durch die Geschichte der christlichen Kirche ist gezogen im Namen des lebendigen Gottes und für seine Herrlichkeit. Das sind grobe Dinge. Es gibt eine feinere „Blutspur“, und die ziehen wir selbst täglich mit. „Verstehen“ wir wirklich nicht? Und Ps. 26: schaffe mir Recht, Gott! Und das Sichdarstellen als den saddiq — passiert das wirklich nur in der Frömmigkeit Israels? Und die Rache psalmen — sagen wir nicht mit dem alttestamentlichen Frommen zusammen racha? Und unsere evangelische Gewißheit, daß wir nicht (mit dem alttestamentlichen Frommen zusammen) sterben müssen, sondern daß wir sterben dürfen? Ist uns die alttestamentliche Hoffnungslosigkeit im Angesicht des bitteren Todes wirklich immer ganz und gar fremd? Und Gott | und Deutschland? Kennen wir hier wirklich gar keine „alttestamentlichen“ Anfechtungen? Wir verstehen doch so gut, was das alttestamentliche Wort in alledem *für uns* meint: wir sehen uns wie im Spiegel, so sind wir, so „alttestamentlich“, so im Vorhof des Evangeliums, so ganz uns beurlaubend aus dem evangelischen Vorverständnis. Hier erfahren wir das alttestamentliche Zeugnis als gegenwärtig mächtig an uns, es wird uns zum Gericht. Wirklich

keine Affinität? Wirklich kein „Zusammen“ mit dem alttestamentlichen Wort? Nur daß dort, wo der alttestamentliche Fromme sich ganz in Gott verklammert weiß, uns in dem „Zusammen“ erschreckend klar wird, daß wir auf der Flucht sind vor dem heiligen Gott, der uns in Jesus Christus ergreifen will. Das ist hart für den evangelischen Christen — aber auf alle Fälle ist derlei Zeugnis des Alten Testaments an ihm beugend mächtig, daß er so als aus dem Kraftfeld des Evangeliums ausscherend seiner „Affinität“ zum Alten Testament überführt wird.

Aber im Erfahren der richtenden Mächtigkeit des alttestamentlichen Zeugnisses erfahren wir doch gleichzeitig unter demselben alttestamentlichen Wort den köstlichen Trost: daß das Worte *außerhalb* des Evangeliums sind, Worte unter Bindungen und Begrenztheiten, aus denen uns Christus mit dem Evangelium längst herausgenommen hat. Und wenn in sie zurückzufallen immer wieder unsere Anfechtung ist, so geraten wir doch, indem wir jene Zeugnisse als Gericht an uns wirkend erfahren, gleichzeitig mit diesem Erfahren wieder in das Kraftfeld des Evangeliums, das Abgetansein jener alttestamentlichen Zeugnisse begreifend. Wir brauchen nicht mehr nach unserem Recht zu rufen, wie es der alttestamentliche Beter *muß* (Ps. 26); denn Gott hat uns ja in Jesus Christus längst unser „Recht“ geschenkt. Wir brauchen nicht mehr mit den alttestamentlichen Feindpsalmen zusammen uns für das Triumphieren Gottes über die Feinde zu ereifern, Gottes Triumph über alles, was ihm widerstrebt, ist ja längst in Kreuz und Auferstehung offenbar geworden. So wird uns das alttestamentliche Wort zur frohen Botschaft, indem es uns unserer gebrochenen Situation vor Gott überführt und uns gleichzeitig gewiß macht, daß wir in der „alttestamentlichen“ Angefochtenheit unseres Glaubens das Vertrauen haben dürfen, daß Gott uns dieser Situation bereits entnommen hat. Daß wir so im Kraftfeld unter dem evangelischen Wort uns immer wieder finden dürfen, das ist der Trost, der uns zuteil wird, indem *alttestamentliches*, also abgetanes Wort uns richtend beugt.

So ist das alttestamentliche Zeugnis mit dem Evangelium *zusammen* an uns mächtig. Verdeutlicht wurde das an den alttestamentlichen Zeugnissen, zu denen schlichtes Verstehen sogleich in Distanz gerät. Daß andererseits das schlichte Verstehen sagen kann: „ich verstehe



ganz“ (Jes. 6, Ps. 51) beruht darauf, daß an solchen Punkten die gemeinsame Grunderfahrung „Ich bin der Herr dein Gott“ in ganzer und reiner Ursprünglichkeit herauskommt. Da hat das alttestamentliche Wort beugende und aufrichtende Mächtigkeit am alttestamentlichen und am christlichen Menschen in einem nicht gebrochenen Zusammen (wenigstens grundsätzlich). Zwischen jenem „ich verstehe nicht“ und dem „ich verstehe ganz“ liegt dann die ganze unermessliche Fülle von Abstufungen, die bedingt ist durch die bald stärkere, bald schwächere Auswirkung der auf der alttestamentlichen Frömmigkeit ruhenden Gebundenheit — von der befremdlichsten Antithese zum Evangelium bis hin zu Zeugnissen, in denen frömmigkeitsgeschichtlich gesehen die Antithese sich auflöst in eine große Nähe zum neutestamentlichen Zeugnis (etwa Ps. 51. 73).

b) Die andere Linie, die auszuziehen ist, um das „Zusammen“ durchsichtig zu machen, ist die *heilsgeschichtliche*. Sie sei hier nur angedeutet. Nicht weil sie nicht genau so entscheidend wäre wie das soeben unter Abschnitt a) Abgehandelte. Aber ich habe mich soeben erst an anderer Stelle ausführlich zu diesem Punkt geäußert<sup>15</sup>, ich bitte zur Ergänzung und Verdeutlichung des Nachfolgenden darauf verweisen zu dürfen.

Vom Evangelium her verstanden ist „die Heilsgeschichte“ diese: „das Wort ward Fleisch“. Der von Christus ergriffen ist, | „verstehen“ diese Heilsgeschichte, das heißt: die Historie Jesus wird von uns, zusammen mit der Urgemeinde, im Glauben erfahren als das an uns von Gott her faktisch werdende Gericht und Heil Gottes, als Realisierung der Lebensgemeinschaft mit ihm. Das alttestamentliche Geschehen gehört hinein in dieses „das Wort ward Fleisch“. Es muß vom Geschehen Christus umfaßt sein, kann also als heilsgeschichtliches Geschehen nur vom Evangelium her und niemals aus dem heilsgeschichtlichen Selbstverständnis des Alten Testaments heraus „verstanden“ werden. Als heilsgeschichtliches Geschehen kann das alttestamentliche Geschehen nur insofern begriffen werden, als es uns in unserer Existenz vor Gott

<sup>15</sup> Vgl. meinen Aufsatz „Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen“ in „Geschichte und Altes Testament“, Festschrift für Albr. Alt (1953) S. 13 ff.

fragwürdig macht und uns in unserer Existenz aufrichtet. Dabei handelt es sich bei dem alttestamentlichen Geschehen nicht nur um das äußere Geschehen, vielmehr vollzieht sich, genau wie bei dem neutestamentlichen Geschehen, in dem äußeren Ablauf ein inneres Geschehen. Dieses innere Geschehen und die Haltung des alttestamentlichen Frommen unter diesem Geschehen ist ebenfalls durch Frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung zu erhellen, es ist durch sie klarzulegen, inwiefern und wie das äußere Geschehen in der glaubenden Bezeugung derer sich abspiegelt, an denen es sich als ein Wirkendes, als ein die innere Existenz beugend und aufrichtend Treffendes vollzieht (das alttestamentliche Selbstverständnis). Erst wenn dieses geschehen ist, kann erfaßt werden, inwiefern dieses Getroffensein des alttestamentlichen Menschen unsere eigene Existenz vor Gott anrührt, inwiefern dieses Getroffensein unser eigenes Getroffensein (mit Israel zusammen Getroffensein) unter dem Evangelium ist (das evangelische Verstehen). Nur indem es dieses ist, ist das alttestamentliche Geschehen heilsgeschichtliches Geschehen, ist es umschlossen von dem: das Wort ward Fleisch.

Die heutige Problematik um das Alte Testament hat ihre ganze Schwere durch die Tatsache, daß die mit unserem heutigen Geschichtsdenken gegebene historisch-kritische Forschung das Alte Testament mit aller Schärfe erkannt hat als das Zeugnis aus einer Religion außerhalb des Evangeliums. Es scheint fast so, als ob weithin noch gar nicht begriffen sei, daß wir heute das Alte Testament erst einmal ganz und gar verlieren, d. h. als ganz getrennt vom evangelischen Zeugnis begreifen müssen, in seinem Selbstverständnis, das durch das Evangelium in keiner Weise „gerechtfertigt“ ist! — um es überhaupt wieder zu gewinnen. Die Frage um dieses Wiedergewinnen, das ist heute das hermeneutische Problem. Mit diesem „Verlieren“ gehen „Gehalte“ des Alten Testaments unerbittlich verloren, die das Neue Testament und die Reformation als ganz selbstverständlich aus dem Alten Testament aufnahmen. Das ist eine sehr ernste Situation vor allem deshalb, weil die kirchlich-traditionelle Auffassung weithin diese Gehalte glaubt unbedingt im Sinne des Neuen Testaments und der Reformation bewah-



ren zu müssen, in Abwehrstellung gegenüber der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie, in völliger Verkennung darüber, welche außerordentliche Hilfe die moderne kritische Forschung für die Verkündigung bedeutet. Hier theologisch Brücken bauen zu wollen, indem man typologische und christologische Verstehensarten erneuert, die Zeiten entstammen, in denen man das Alte Testament — weit entfernt von allem religionsgeschichtlichen Durchblick und von allem Geschichtsdenken überhaupt — im Sinne der Verbalinspiration verstand<sup>16</sup>, heißt im Grunde das moderne historisch-kritische Denken aus dem Verstehensvorgang ausschalten. Man sollte bedenken, daß man damit dem modernen Menschen den Zugang zum Verstehen des Alten Testaments (Verstehen im Sinne jenes Getroffenwerdens) total verschließt, also die Verkündigung lähmt. Ganz abgesehen davon, daß die Nicht-hineinnahme der religionsgeschichtlichen Relativität des Alten Testaments in den hermeneutischen Prozeß die wissenschaftliche Wahrhaftigkeit tangiert. —

Ich bin mir wohl bewußt, daß ich mit meinen Ausführungen | an Abgründen hingewandelt bin. Denn hier sind Grundfragen der Theologie überhaupt im Spiele: Theologie als Wissenschaft, Geschichtsdenken, Verhältnis von Bibelwissenschaft und systematischer Theologie, theologiegeschichtliche Zusammenhänge, Glaube—Offenbarung—Wort Gottes, Schriftverständnis, konfessionelle Gebundenheit des Theologen und so könnte ich wohl weiter fortfahren. Daß namentlich die Systematiker in diesen Ausführungen Lücken und Schranken peinlich empfinden werden, ist nur ein Beweis dafür, wie sehr die Bibelwissenschaft der Hilfe von seiten der systematischen Theologie dringend bedarf. Von der alttestamentlichen Wissenschaft her müssen wir sehr darum bitten, daß solche Hilfeleistung geschehe. Freilich, um der Sache willen sei mir erlaubt, hinzuzufügen: soll die Hilfe fruchtbar geschehen, dann müssen die Systematiker in ganz anderer Weise als bisher von dem Notiz nehmen, was sich in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzieht. Das peinliche Empfinden, das die Herren Kollegen von der Sy-

<sup>16</sup> Mit Recht bezeichnet Wehrung solche Versuche als „Ausdruck eines voreingenommenen Buchglaubens“, vgl. Georg Wehrung, *Theologie, Kirche, Kirchenleitung*, von der kirchlichen Aufgabe der Theologie, ZSTh 22 (1953) S. 165.

stematik meinen Ausführungen gegenüber haben werden, bemächtigt sich des Alttestamentlers, wenn er zu ergründen versucht, wie sich denn etwa die modernen religionsgeschichtlichen Erkenntnisse in der Systematik auswirken. Man lese bei Karl Barth nach, wie er bei Behandlung der Jungfrauengeburt das religionsgeschichtliche Schwergewicht, das auf uns Alttestamentlern hier (Jes. 7, 14) lastet, mit ein paar Sätzen einfach abhängt in dem Sinne: der *ἐρὸς γάμος* habe hier nichts zu suchen — dabei handelt es sich religionsgeschichtlich-vergleichend überhaupt nicht um den Komplex *ἐρὸς γάμος*, sondern um die beiden anderen Kreise Jungfrau-Mutter-Kind und Erlöserkönig! Auf solche Weise leben sich zwei Disziplinen auseinander, die aufs engste aufeinander angewiesen sind, was in Ebelings gehaltvollem Aufsatz über die historisch-kritische Methode<sup>17</sup> so zwingend herausgearbeitet ist. Eine Autarkie der Exegese ist die Folge, und davon ist die Folge, daß man den theologischen Kurzschluß von der Exegese zur Verkündigung vollzieht bzw. auf einen ernsthaften exegetischen Unterbau bei der Verkündigung verzichtet.

Auch in anderer Hinsicht bin ich mit meinen Ausführungen auf einem schmalen Grat dahingegangen: Bibelwissenschaft und Kirche. Die Spannung, die ich vorhin schon angedeutet habe, ist — ich trage Eulen nach Athen — offenkundig. Daran ist die alttestamentliche Wissenschaft gewiß nicht unschuldig. Aber von seiten der Kirche müßte erbeten werden, daß sie aus der Haltung des Mißtrauens und der Abwehr heraustritt und eintritt in die theologische Mitarbeit von ihren Gegebenheiten und Notwendigkeiten her gemäß ihrer eigenen, oft gehörten, richtigen These, daß es Theologie nicht nur an den Fakultäten, sondern im ganzen Raum der Kirche gäbe. Die Kirche müßte begreifen, daß der Theologie Wagnischarakter anhaftet, so wahr Glaube Wagnis ist. Und sie müßte zugestehen, daß Wagnis die Möglichkeit von Irrtümern und Fehlern in sich schließt, und daß es ein Angefochtensein auch in der Wissenschaft gibt — und daß trotz allem doch alles Forschen geht um die Wahrheit im evangelischen Sinne. Es gibt

<sup>17</sup> G. Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die prot. Theologie und Kirche, ZThK 47 (1950) S. 1 ff.



ja auch einen irrenden Glauben in der Kirche und ein Angefochtensein — und es geht trotzdem der Kirche ganz und gar um die Wahrheit in der Verkündigung. Es müßte die Kirche entscheidend zu der Einsicht mit verhelfen, daß vor dem Verlangen nach einer niemanden mehr beunruhigenden theologischen Aussage das Streben stehen muß nach einer gesicherten und gültigen theologischen Aussage, wenn auch der Weg zu ihr lang und nicht ohne das schmerzliche Bewußtsein sein mag, daß er uns herausführt aus dem Kinderland ehrfürchtigen und demütigen Verstummens vor dem Heiligen hinein in ein kritisches und beunruhigendes Redenmüssen, von dem von vornherein feststeht, daß es doch nur ein gebrochenes Stammeln ist im Hinblick auf den Gegenstand, um den es sich mit schwachen menschlichen Kräften müht<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Für die Frage Bibelwissenschaft—Kirche sei besonders hingewiesen auf die in Anm. 16 und 17 genannten Aufsätze von Ebeling und Wehrung.

HANS WALTER WOLFF

## ZUR HERMENEUTIK DES ALTEN TESTAMENTS

1956

### *1. Das Problem der Methodik*

Wer sich anschickt, die Grundregeln für das Verstehen des Alten Testaments zu erkennen, wird gut daran tun, sich von vornherein die Grenzen dieser Aufgabe zu vergegenwärtigen, um sie innerhalb dieser Grenzen brauchbar bestimmen zu können. Wir sind zu der Doppelfrage genötigt, in welchem Sinne hermeneutische Methodik abzulehnen und in welchem Sinne sie zu fordern sei<sup>1</sup>.

*1. Abzulehnen ist jede Auslegungsmethodik, die sich mit einem Prinzip zum Herrn über den Text und seinen Zusammenhang aufschwingt, statt in seinen Dienst zu treten.*

a) Die Mannigfaltigkeit der alttestamentlichen Texte sträubt sich

<sup>1</sup> Fr. Baumgärtel, „Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?“ EvTh 13 (1953) S. 413—421 fordert die Klärung der Frage heraus. Es verdient Beachtung, daß dieser Aufsatz, der das hohe Lied der Methodik singt, folgendermaßen verfährt: aus „methodologischen Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope“ (EvTh 12 [1952/53] S. 78—104) behandelt er die einleitenden und abschließenden Sätze, die auf die Grenzen aller Methodik hinweisen wollen, um daraus auf „bewußt betriebene Unmethodischkeit“ (! S. 415) des Verfassers zu schließen. Die eigentlichen methodologischen Erörterungen bleiben praktisch unbeachtet, vor allem auch die S. 97 ff., die gerade den Versuch typologischer Auslegung gegen Willkür sichern möchten. Dennoch dankt der Verfasser wie der ganze Arbeitskreis „Biblischer Kommentar“ Fr. Baumgärtel die unüberhörbare Anregung, über Begründung, Methodik und Grenzen der Methodik typologischer Auslegung erneut nachzudenken. Er hat sich in den letzten Jahren wie kein zweiter um die Probleme alttestamentlicher Hermeneutik bemüht. Vgl. außer seinem Buch „Verheißung“ (1952) und dem genannten Aufsatz ferner „Das alttestamentliche Geschehen als ‚heilsgeschichtliches‘ Geschehen“ in „Geschichte und Altes Testament“, Festschrift A. Alt (1953); „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“, s. o. S. 114—39, „Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments“, EvTh 14 (1954) S. 298—313.



gegen jedes Auslegungsprinzip, das die Texte nach einem vorgegebenen Schema *inhaltlich* festlegen will. Die reformatorische Abkehr vom vielfachen Schriftsinn und die Hinwendung zum Literal-|sinn<sup>2</sup> wird gegenüber jeglichem hermeneutischen Prinzip neu zu vollziehen sein, das den verschiedenartigen Texten ihre eigene Aussage verwehrt<sup>2a</sup>. Die historische Arbeit am Alten Testament und zuletzt vornehmlich die form- und überlieferungsgeschichtliche Analyse der Texte hat uns immer deutlicher sehen gelehrt, daß die einzelnen Texttypen von ihrem verschiedenen Sitz im Leben her je verschieden zu deuten sind. Die großen Geschichtswerke wollen anders gelesen sein als die Erzählungskränze, die das Credo Israels feiern; die Hymnen und Klagelieder, die sich zum Nachvollzug anbieten, anders als die Prophetensprüche, die Israels Ohr wecken; die Rechtsbücher, die der Lebensgemeinschaft des Volkes dienen, anders als die Weisheitssprüche, die die Ernte alltäglicher Erfahrungen einbringen. Keinem unter uns fällt es mehr ein, jedem dieser Texte in gleicher Weise neben dem wörtlich-geschichtlichen Sinn einen moralischen, einen ekklesiologischen und zum vierten noch einen eschatologischen Sinn abzuzwingen. Es wird dem Wortsinn anheimzustellen sein, ob ein Text zum Weg des einzelnen oder zum Leben des Gottesvolkes seine Stimme erhebt, ob er zum Lob der Taten Gottes aufruft oder zum Gehorsam, ob er die Buße, die Liebe oder die Hoffnung weckt. Ebenso wenig wie die Lehre vom vielfachen Schriftsinn darf ein anderes hermeneutisches Prinzip nach thematischen Gesichtspunkten die Aussagen des Alten Testaments regulieren wollen. Es ist immer Gefahr der Textvergewaltigung im Verzuge, wenn man die weite Mannigfaltigkeit alttestamentlicher Texte unter die Presse einer textfremden Einheitsfrage schiebt, laute sie nun: was sagt der Text vom Amt Christi?<sup>3</sup> oder: inwiefern klärt er als ein Stück

<sup>2</sup> Vgl. H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (1948) S. 69 ff.; H. H. Wolf, *Die Einheit des Bundes* (Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin) (1942; [Neudruck 1958]) S. 101 ff.; G. Ebeling, *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, ZThK 48 (1951) S. 175 ff.

<sup>2a</sup> Die heute gängigen hermeneutischen Prinzipien (s. u. Anm. 3—5 und 101a) gehen zwar durchweg vom Literalsinn aus, bestimmen aber gern die Bedeutsamkeit des Textes für uns von außen her.

<sup>3</sup> W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments* (1934) S. 7 ff.

des Gesetzes den Gegensatz zum Evangelium?<sup>4</sup> oder: bietet er „Verheißung in Christus“<sup>5</sup>? Jedes derartige hermeneutische Prinzip gibt bestenfalls einem Bruchteil der Texte das Wort frei. Es wertet auf und meistens ab<sup>6</sup>. Es erklärt den einen Text für relevant und viele andre neben ihm für irrelevant<sup>7</sup>. So wird das Alte Testament durch methodische Regulation zu einem Einerlei, das mit der wirklichen Einheit der überaus | mannigfaltigen Texte wenig gemein hat. Die Texte selbst mit ihrem geschichtlichen Wort bringen die hermeneutischen Prinzipien meist in Kürze zum Sturz, indem sie den ihnen vorgelegten Maulkorb abschütteln<sup>8</sup>.

b) Die wirkliche Einheit der alttestamentlichen Texte ist schlicht damit gegeben, daß sie alle Dokumente der Geschichte Israels vor Christus sind, und daß die Eigenart dieser Geschichte durch das Reden und Handeln Jahwes als des Gottes Israels bestimmt ist. Hinsichtlich der Nähe der Dokumente zu Jahwes Reden und Handeln in der Geschichte Israels sind erhebliche Unterschiede zu vermerken. Es ist ein nicht geringer Unterschied, ob das Deboralied oder das Mirjamlied Jahwes Rettungstaten besingen, durchweht vom heißen Atem der Ereignisse selbst, oder ob der deuteronomistische Theologe, der die Geschichtsüberlieferungen sammelt, den Weg Israels als Geschichte gewordenen Gotteswort verstehen lehrt. Es ist ein anderes, ob Prophetenworte als Jahweworte Gottes Taten ansagen, oder ob Klagegebete voll Verzweiflung auf Jahwes Wort und Tat warten. Was sind das für Gegen-

<sup>4</sup> E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* (1936) S. 11 u. 78 ff. „Gerade also weil das Alte Testament das geschichtlich mächtigste Widerspiel des Neuen ist, gerade darum paßt es so gut als erster Teil der christlichen Bibel“ (S. 83).

<sup>5</sup> Fr. Baumgärtel, *Verheißung* S. 143 ff.

<sup>6</sup> G. v. Rad, „Verheißung“, *EvTh* 13 (1953) S. 410 ff.

<sup>7</sup> Baumgärtel a. a. O. S. 36 ff., 91 ff., 115 ff.

<sup>8</sup> Alle Hermeneutik kann immer nur von der besseren Einzellexegese verbessert werden, so wie die Exegese immer nur vom Text her verbessert werden kann. Vgl. G. Eichholz, *Der Ansatz Karl Barths in der Hermeneutik*, in „Antwort“ (Festschrift Barth 1956), S. 54: „Exegese kann — wie alle theologische Arbeit —, dem Text nur dienen. Weil das so ist, überholt der Text selbst immer wieder die Exegese . . ., überrundet er die theologische Erkenntnis von gestern, beschenkt er mit neuer Einsicht, zwingt er zu neuen Vokabeln, mit denen sie auszusprechen ist.“



sätze, wenn auf der einen Seite der Jahwist Gott im alltäglichen Umgang mit dem Menschen bezeugt, und auf der anderen Seite die Spruchweisheit Israels ihre Voraussetzung des Jahweglaubens in der Profanität des Alltags nur ausnahmsweise ausdrücklich bei Namen nennt! Diese erheblichen Unterschiede im Zeugnischarakter der Dokumente ändern aber nichts an der gemeinsamen Voraussetzung, daß die Geschichte Israels nur als Geschichte des Jahwevolkes verstanden werden kann. So sind sie denn alle — mehr oder weniger gebrochen, aus der Nähe oder von ferne — Reflexe des Redens und Handelns Jahwes in Israel; sie würden als Texte nicht existieren, wenn sich nicht Jahwe den Zeugen als Herr erwiesen hätte; ja, sie stehen direkt oder indirekt im Dienst des Gotteswortes und der Gottestat an Israel. Anders ist kaum ein Stück des Alten Testamentes Literatur geworden, anders ist kein einziges uns literarisch überliefert worden.

Hier wird die andere Grenze jeder hermeneutischen Methodik sichtbar. Stehen die Texte, *ex origine* oder *per adoptionem*, im Zeugendienst des Gottes Israels, und ist kein anderer als der Gott Israels heute Gott, so wird kein hermeneutisches Prinzip erzwingen können, daß der Text Gott heute bezeugt; eben darum aber geht es beim eigentlichen Verstehen: keine Methodik kann den Geist | des lebendigen Gottes als den eigentlichen Ausleger der Texte ersetzen<sup>8a</sup>. Hier flammt nun leidenschaftlicher Protest auf, als solle einer „pneumatischen Methode“ und damit der prinzipiellen „Unmethodischkeit“(!) das Wort geredet werden<sup>9</sup>. Dabei geht es uns um die gerade von jeder sorgfältigen Methodik zu fordernde Klärung der Frage, was methodische Hermeneutik kann und was sie nicht kann. Ich denke nicht daran, eine „pneumatische Methode“ des Verstehens zu propagieren<sup>10</sup>. Denn sie könnte als menschliche Methode so wenig wie irgendeine andere die freie Tat des Geistes Gottes ersetzen, der die historischen Wörter als Wort Gottes heute zur Sprache bringt. Aber der Grenze jeder Methodik sollte sich der Interpret eines Textes bewußt sein, der als geschichtlicher Text

<sup>8a</sup> Vgl. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* 1 (1955) S. 341, 347 f.; auch Art. Hermeneutik, EKL II.

<sup>9</sup> Baumgärtel, *EvTh* 13 (1953) S. 417 f.

<sup>10</sup> Vgl. dazu zuletzt Chr. Maurer, Art. Exegese II 4 b, EKL I S. 1229.

im Dienste des lebendigen Gottes heute steht<sup>11</sup>. Darum sagt Luther: *Omnis scriptura infinitae intelligentiae*<sup>12</sup>. Kein Text, der im Zeugendienst steht, ist ein für allemal methodisch zu erledigen — so gewiß Vorfragen des Verstehens mehr oder weniger endgültig geklärt werden können —; das Zeugenwort wartet auf seine Begegnung mit dem je neuen Hörer. Darum wollen die Texte immer neu gepredigt sein. Die Vielfalt der Predigt ist weniger eine praktische Not als vielmehr sachlich geboten. Denn das wirkliche Verstehen des Textes bleibt ein charismatisches Ereignis. Wo das geschichtliche Wort im Dienst des Gottes Israels Stimme Gottes heute wird, ereignet sich Charisma.

Wer hier den Einbruch sektiererischer Willkür fürchtet, stellt die Tatsachen genau auf den Kopf. Denn wo Charisma wirksam wird, da hat nicht ein Interpret seinen Text bewältigt, sondern da hat der Text seinen Interpreten überwältigt<sup>12a</sup>. |

Dieses methodisch nicht erzwingbare Ereignis, daß die Tür des Textes heute von innen her aufgeht, kann jede Hermeneutik nur zu erwarten lehren, sofern sie sich ihrer Grenzen bewußt bleibt. Eben so aber ist sie sich zugleich ihrer eigentlichen Aufgabe bewußt. Rechnet sie damit, daß der Text im Dienst des Gottes Israels als des lebendigen Gottes steht, dann ist der Methodik die klare Aufgabe zugewiesen, den Hörer dem gegebenen Text unterzuordnen. Hier ist das weite Feld dienstbereiter wissenschaftlicher Arbeit.

<sup>11</sup> Baumgärtel a. a. O. S. 414 überrascht durch die uneingeschränkte Gleichung: „methodisch und theologisch ist dasselbe“. Selbst wenn er schließlich der „Relativität aller wissenschaftlichen Methoden“ (S. 421) gedenkt, scheint ihn das Problem der Grenze jeder Methode angesichts des eigentümlichen und unverfügbaren Gegenstandes der Theologie nicht zu bewegen. Ich lasse mich von Baumgärtel gern darin belehren, daß unsere einzige Möglichkeit methodisches Hören ist und daß darum Methodik so sorgfältig wie möglich bedacht und geübt werden muß. Aber sofern der biblische Text den Gott bezeugt, der Gott für uns heute ist, sofern also der geschichtliche Text im Zeugendienst des gegenwärtigen Gottes steht, werde ich mich vor ihm mitsamt aller Methodik nur als unnützer Knecht deklarieren können. Unsere Methodik ist Hören; das Reden bleibt seine freie Sache. Unsere Methodik bleibt Anklopfen von außen; die Tür aber geht von innen auf, wenn anders es um eigentliches Verstehen geht.

<sup>12</sup> WA IV, S. 318 f.

<sup>12a</sup> Fr. Baumgärtel hat EvTh 13 (1953) S. 413 ff. meine Rahmensätze in EvTh 12 (1952/53) S. 78 f. in dem Sinne mißverstanden, als gefährde (erbetenes) Charisma



2. Zu erstreben ist also eine *Auslegungsmethodik*, die mit allen verfügbaren Mitteln den Text in seinem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen sucht und bemüht ist, willkürliche Deutungen auszuschalten.

a) Sie hat zuerst dafür zu sorgen, daß der Ausleger sich der Eigenart des alttestamentlichen Textes hingibt. Es ist nicht seine Aufgabe, den Text an den Ort des Auslegers herüberzuholen, sondern sich selbst an den Ort des Textes zu begeben. Dabei wird er sich, so gut er es vermag, der Möglichkeiten philologischer, historischer und literarischer Deutekunst bedienen. Er wird den Ort der Geschichte Israels zu entdecken trachten, an dem der Text zu Hause ist. Er wird Anlaß und Absicht zu erfahren suchen, die den Verfasser seines Textes zum Reden brachten. Es wird ihm daran liegen, sein eigentliches Wort im Licht seiner einzelnen Wörter und die einzelnen Wörter im Licht seines eigentlichen Wortes genau zu erfassen. Kurz: er wird redlich historisch-kritisch arbeiten<sup>13</sup>, und zwar um so sorgsamer, je ernsthafter er damit rechnet, daß die Geschichte Israels, der sein Text entstammt, der Schauplatz der Zeugen Jahwes, des Gottes Israels, ist. Über die Notwendigkeit dieser historischen Interpretationsarbeit herrscht im Blick auf die einzelnen Texte unter uns im allgemeinen kein Streit. Wohl aber ist unter uns aufs lebhafteste umstritten, in welchem Gesamtzusammenhang der alttestamentliche Text gesehen sein will. An dieser Stelle muß heute die methodische Besinnung entschlossen vorangetrieben werden, so schwierig die Aufgabe auch ist.

b) Denn es gehört zu den unumstößlichen Grundregeln der Hermeneutik, daß ein Textabschnitt nur in seinem *Kontext* recht zu verstehen ist. Dieser Regel ist noch nicht damit ausreichend genügt, daß man den jeweiligen literarischen Zusammenhang prüft. | Es wird uns

das methodische Arbeiten. Das Charisma als freie Gabe Gottes schließt aber methodisches Arbeiten des Auslegers nicht aus, sondern ein. Es ergänzt nicht eine menschliche Methode durch menschliche Willkür, wie Baumgärtel nicht ohne ein gewisses Recht fürchtet, sondern begründet sachgemäßes menschliches Forschen und gibt ihm die Frucht geistesgegenwärtigen Verstehens, die sich der Ausleger ebenso wenig selbst zu erschaffen vermag wie seinen Text, mit dem ihm die Frucht angeboten wird. Vgl. 1. Kor. 2, 11 ff. und u. Anm. 93.

<sup>13</sup> Vgl. dazu im einzelnen EvTh 12 (1952/53) S. 79 ff.

die Frage nach dem Gesamtsinn des Alten Testaments nicht erspart<sup>14</sup>. Sie zieht sofort die andere und zuletzt entscheidende Frage nach sich: in welchen Kontext gehört das Alte Testament als Ganzes? In welchen geschichtlichen Zusammenhang gehört es? Wo sind die Analogien, die seine Selbstaussage erhellen? Drei Thesen liegen in Fehde. Die eine behauptet, das Alte Testament könne nur als Dokument einer Volksreligion in Analogie zu den benachbarten altorientalischen Kulturen verstanden werden<sup>15</sup>; die andere: seine Eigenart werde nur erfaßt in seinem geschichtlichen Zusammenhang mit Spätjudentum und Synagoge, wo es ja auch als Kanon konzipiert sei<sup>16</sup>; die dritte: das Neue Testament sei der gewiesene Kontext, der erst den Gesamtsinn des Alten Testaments aufdecke. So ringen allgemeine Religionsgeschichte, Synagoge und Kirche miteinander um das Alte Testament.

Wer anders soll den Streit entscheiden als das Alte Testament selbst<sup>17</sup>? Zu prüfen, für wen und gegen wen es seine Stimme erhebt, zu erkennen, in welchem Kontext es sich wirklich und ganz aussprechen kann, das ist die letzte und entscheidende Aufgabe | aller wissenschaftlichen Bemühung um das Alte Testament. Daß dieser Notwendigkeit weithin inmitten vieler Spezialstudien ausgewichen wird, das macht die tiefe Verlegenheit der alttestamentlichen Wissenschaft aus. Wir können hier nur andeuten, was sich uns dennoch als Forschungsergebnis abzuzeichnen beginnt, was aber weiterer Untersuchung auszusetzen ist.

<sup>14</sup> Sie wird von Hirsch a. a. O. S. 72 mit Recht gestellt. Seine Klage über seine Lehrer, die „das Alte Testament in ein ganzes Kompendium seltsamer wie alltäglicher, großer wie kleiner geschichtlicher, literarischer und religiöser Merkwürdigkeiten verwandelten“ (S. 3), trifft eine ständige Gefahr und Verlegenheit alttestamentlicher Wissenschaft.

<sup>15</sup> So die seit Jahrzehnten weithin selbstverständlich gewordene Meinung, die bei Baumgärtel unangefochten weiterlebt. „Das Alte Testament ist das Zeugnis aus einer fremden Religion“, einer „Kultreligion“, in der es „um das Verhältnis Gott-Volk geht“, s. o. S. 127; vgl. *EvTh* 14 (1954) S. 311 ff.

<sup>16</sup> So interessanterweise im vollen Einklang mit der Synagoge E. Hirsch, a. a. O. S. 72; s. u. S. 150.

<sup>17</sup> Das entspricht neutestamentlicher Einstellung. „Nichts wäre falscher als der Gedanke, die urchristliche Exegese sei weniger buchstäblich gewesen als etwa die rabbinische. Es zeigt sich, daß gerade die neutestamentliche Exegese besonders buchstäblich sein kann... Es ist also unsere Aufgabe im Gespräch mit dem Juden-



## II. Der spezielle Ansatz alttestamentlicher Hermeneutik

1. Je deutlicher die altorientalischen Religionen wieder vor unseren Augen erstehen, um so klarer sehen wir, daß sich das Alte Testament energisch dagegen sperrt, in Analogie zu den Kulturen seiner Umwelt verstanden zu werden. Das überrascht um so mehr, als die Verbundenheit Israels mit seiner Umwelt in Sachen des allgemeinen Weltbildes, des profanen und sakralen Brauchtums, kultischer Institutionen, ja selbst prophetischer Phänomene immer deutlicher wurde<sup>18</sup>. Daß es als Kind des Alten Orients dennoch im wesentlichen nicht von seiner Umwelt her verstanden werden kann<sup>19</sup>, zeigt sich etwa an folgendem: der

tum, die Autorität des Alten Testaments zu bestätigen, ja sogar wiederherzustellen und aufzurichten, nicht aber einzuschränken oder umzubiegen. Jesus ist ja im Kampf für das rechtverstandene Gesetz, nicht aber als Rebell im Kampf gegen das Gesetz gefallen (Mt. 23, 23)“ (O. Michel, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, in *Bahnauer Hefte* 5, S. 45). Vgl. auch W. Vischer, a. a. O. S. 33: „Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muß eine ehrliche philologische Exegese irgendwie darauf stoßen.“ (Über den heftigen und modisch weitergegebenen Angriffen auf Vischers Arbeit, die im wesentlichen die Einzeldurchführung seiner Exegese ausgelöst hat, darf der Dank für die letztlich sachgemäßen Anstöße dieses Buches nie verklingen. Wer seine grundlegende Besinnung noch einmal liest, wird sich wundern, wie viele unserer gegenwärtigen Probleme darin bedacht sind; vgl. insbesondere a. a. O. S. 32 ff.).

<sup>18</sup> Hier liegt das relative Recht der Sicht Baumgärtels, s. o. Anm. 15; dazu M. Noth, *Geschichte Israels* (2. Aufl. 1954) S. 10.

<sup>19</sup> Vgl. Noth a. a. O. S. 11: „Und doch erscheint gerade angesichts dieser Zusammenhänge und Vergleichsmöglichkeiten (sc. mit der Umwelt Israels) ‚Israel‘ als ein Fremdling in dieser seiner Welt, der zwar deren Gewand trug und sich auf die in ihr übliche Weise gebärdete, in seinem Wesen jedoch von ihr geschieden war; und das nicht nur so, wie jede geschichtliche Größe ihre individuelle Sonderart hat und daher niemals anderen geschichtlichen Größen wirklich gleich ist, sondern vielmehr so, daß im Zentrum der Geschichte ‚Israels‘ Erscheinungen begegnen, für die es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt, und zwar nicht deswegen, weil dazu bislang noch kein Vergleichsmaterial zur Verfügung steht, sondern weil nach allem, was wir wissen, dergleichen Dinge in der sonstigen Völkergeschichte überhaupt nicht begegnen. Dies deutlich zu machen, wird eine der Aufgaben einer Darstellung der Geschichte ‚Israels‘ sein müssen.“ G. v. Rad fragt jetzt, „ob das Buch gerade dieses gesteckte Ziel erreicht hat“ (Verkündigung und Forschung 1953/55 [1956] S. 133 f.). Es bleibt groß vor unserer Generation stehen und kann nur in der Arbeitsgemeinschaft von Historikern und Theologen angestrebt werden.

Grundbestand alttestamentlicher Literatur im Pentateuch, in der Geschichtsschreibung und in der Prophetie bezeugt ein Handeln und Reden des Gottes Israels, das durchgängig auf die Geschichte Israels inmitten der Völkerwelt bezogen ist. Diese durchgängige Art eines streng geschichtsbezogenen Glaubenszeugnisses findet, unbeschadet aller Parallelen im einzelnen, keine Erklärung von den Literaturgenera der Umwelt her, für die das Nebeneinander von Göttermynthen und Kultlegen-|den einerseits, Königsannalen und ähnlichen historischen Urkunden andererseits kennzeichnend ist. Gewiß kann im einzelnen auch Salmanassar III. seinen Göttern Aschur und Nergal den Sieg von Karkar zuschreiben<sup>20</sup>; oder es kann der prophetische Priester des Gottes Dagan den König von Mari zum Bau eines Stadttore oder zur Kriegsberichterstattung auffordern<sup>21</sup>. Aber daß die Geschichtsschreibung<sup>22</sup> im ganzen derart der höfischen Königsverherrlichung entrissen und zu einem einzigen Glaubenszeugnis für Jahwe, den Gott Israels, wird und daß im gleichen Maße das Glaubenszeugnis der Mythologie entrissen und selbst der Kultus in weitem Maße in den Zeugendienst für das Geschichtshandeln Jahwes eingestellt wird, dafür weist die Umwelt Israels keine Analogie auf. Die Ethnologie kann diese Besonderheit angesichts der nachweislichen Verwandtschaft Israels mit seiner Umgebung nicht erklären.

Man wird es zunächst, dem Fingerzeig des Alten Testaments selbst folgend, von der besonderen Art Jahwes, des Gottes Israels her, zu verstehen suchen. Jahwe ist im wesentlichen nicht eine Gestalt der Mythologie in dem Sinne, daß man von ihm reden könnte nach Art der Umweltmythen, die viel vom „Privatleben“ ihrer Götter und von ihrem Zusammenleben im Pantheon zu plaudern wissen<sup>23</sup>. Jahwe ist der

<sup>20</sup> TGI 46; AOT 341.

<sup>21</sup> Vgl. W. v. Soden, „Welt des Orients“ (1950) S. 396—403; dazu EvTh 15 (1955) S. 448 ff.

<sup>22</sup> Vgl. R. Rendtorff, Art. Geschichtsschreibung, EKL I.

<sup>23</sup> Beispielhaft bleibt die Tafel XI des Gilgamesch-Epos, wonach die Götter in unbedachter Laune Sintflut spielen, um nachher in Angst vor ihrem eigenen Unternehmen in den Himmel zu flüchten und sich „wie Hunde niederzukauern“. Nach verlaufenen Wassern sieht man sie gierig „wie Fliegen sich über dem Opfer Utnapischims sammeln“. Vgl. zum Text jetzt A. Parrot, Bibel und Archäologie I (Sintflut und Arche Noahs u. a.) (1955) S. 17 ff.



eine, neben dem kein anderer Gott ist, vor dem die anderen alle sich als Nichtgötter erweisen. Und von ihm als dem einen weiß man wesentlich nichts anderes zu sagen, als daß er sich den Menschen zugewandt hat und insbesondere für sein Volk Israel in der Geschichte handelt<sup>24</sup>. Weil er sich so in Israel als Gott erwiesen hat, darum hat das Glaubenszeugnis in Israel solch eine entschlossene Verbindung mit der Geschichte. Geschichtsschreibung gibt es hier nur als Rühmung Jahwes oder als Schuldbekentnis vor ihm<sup>25</sup>; aber auch die mythischen Erzählformen müssen nur mehr unterstreichen, daß Jahwe nicht Gott unter Göttern oder Gott für sich ist, sondern sich dem alltäglichen Leben des wirklichen Menschen zuwendet<sup>26</sup>. |

So lebt denn auch Jahwe nicht vom Kultus Israels, mit dessen Erlöschen er darum wiederum nicht stirbt. Sondern Israel lebt wie von den Taten so von den Worten seines Gottes. Dafür sind zwei Phänomene kennzeichnend, die Israel als Fremdling in seiner Umgebung ausweisen. Einmal: Israel ist nicht so sehr durch einen speziellen Kultus bestimmt mit Priesterfunktionen und Opferdienst, als vielmehr durch die Tatsache, daß es von Anfang an unter einem *Gottesrecht* lebt, das immer neu verkündet wird<sup>27</sup>. Es hat die Aufgabe, Israel bei dem Gott zu halten, der es befreit und beschenkt hat, und zugleich das ganze Leben des Volkes in Abwehr des Unrechts zu hilfreicher Gemeinschaft zu ordnen. So sichert der Gott, der Israel von den Feinden gerettet und mit dem Land beschenkt hat, auch das freie Leben der Israeliten untereinander. Zum andern ereignet sich in Israel *Prophetie*<sup>28</sup>. Auch darin erweist sich Jahwe als der Gott, der allein die Geschichte macht (Jes. 43, 8—13). In unvergleichlicher Weise verkünden die Propheten, daß auch die Großmächte nur dem Werben Gottes um Israel in Gericht und Rettung dienen müssen. Sie verkünden neu, daß Israel nicht von seinen eigenen Leistungen und selbständigen Unternehmungen

<sup>24</sup> Hier ist der Unterschied zu den „monotheistischen Tendenzen in der ägyptischen Religion“ zu suchen; vgl. dazu E. Otto, in „Welt des Orients“ (1955) S. 99—110.

<sup>25</sup> G. v. Rad, a. a. O. S. 133.

<sup>26</sup> Vgl. etwa die jahwistischen Erzählungen Gen. 2 f., 11; 18 u. o.

<sup>27</sup> Vgl. M. Noth, a. a. O. S. 97 ff.

<sup>28</sup> Vgl. M. Noth, a. a. O. S. 232.

gen lebt, sondern von Jahwes Einsatz für sein Volk und von seinen Weisungen<sup>29</sup>. Darauf weist schließlich auch die seltsame politische Struktur Israels im Laufe seiner Geschichte hin, in der das *Königtum* merkwürdig spät und ungewöhnlich profan<sup>30</sup> erscheint und recht schnell sein Ende findet, ohne daß doch mit Anfang und Ende der Staatlichkeit Israels sein eigentlicher Anfang und sein Ende identisch wären. Vorher und nachher ist es durch den Namen, die Tat und das Wort Jahwes zusammengeschlossen, zwischenhinein von der singulären Opposition des prophetischen Jahwewortes begleitet und so auf der ganzen Linie von seiner Umwelt unterschieden.

Damit sind nur einige Phänomene genannt, die es unmöglich machen, die Geschichte des alten Israel und die alttestamentliche Literatur in ihren wesentlichen Grundzügen von ihrer Umwelt her zu verstehen. Der aufmerksame Vergleich weist sie als einen Fremdling aus. Nur eben als solchen erkennt sie der Historiker | des Alten Orients. Wo aber sind die Verwandten mit den gleichen Wesenszügen?

2. Die Synagoge ruft: Hier, nur hier! Wir sind die Söhne. In uns erkennt ihr die Väter wieder. Wer wollte die geschichtliche Kontinuität verkennen? In der Tat muß die Synagoge mit ihrer Bibel Zeuge dafür sein, daß Gott zu Israel geredet hat wie zu keinem geschichtlichen Volk sonst. Aber ist das Alte Testament in der Synagoge wirklich zu seinem Ziel gekommen? Ist sein „Gesamtsinn“ nur „vom Standort der Gemeinde aus“ zu erfassen, „die es aus der schriftlichen Überlieferung ihres Volkes gesammelt, ausgelesen und redigiert hat“<sup>30a</sup>? Stimmt es demnach, daß „die alttestamentlich-jüdische Religion (einschließlich der

<sup>29</sup> Vgl. W. Zimmerli, Das Alte Testament als Anrede, BEvTh 24 (1956) S. 54: „Auf den rauchenden Trümmern Jerusalems wird nach dem Zeugnis Ezechiels die Gerechtigkeit Gottes über dem Volke offenbar, das in seiner Sondergeschichte Volk der Menschheit ist und nun um seines Bundes mit dem Heiligen willen nur durch seinen Tod die Gerechtigkeit des Bundesherrn sichtbar machen kann.“

<sup>30</sup> Vgl. M. Noth, a. a. O. S. 152 f. und „Gott, König, Volk im Alten Testament“, ZThK 47 (1950), S. 157—191, Ges. Studien z. AT (1957). Erstaunlicherweise wird dieser wichtige Aufsatz umgangen von Geo Widengren, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum (1955). Noth stellt vorweg die von Widengren vorgetragenen Thesen weithin in Frage.

<sup>30a</sup> Hirsch, a. a. O. S. 72.



Abrahamsfigur, der Propheten und der Psalmen) am *Gesetze* ihren alles bestimmenden Mittelpunkt hat<sup>30b</sup>?

Was sagt das Alte Testament selbst dazu? Soweit die exegetische Arbeit der letzten Jahrzehnte die Leitthemen der Hauptstränge alttestamentlicher Überlieferung auch nur annähernd richtig bestimmt hat, können wir heute eindeutig sagen, daß es sich gegen diese Reduktion ihres Gesamtsinnes als eine völlig verfehlte Bestimmung wehrt<sup>31</sup>. Die Verabsolutierung des Gesetzes in der Synagoge entreißt es dem Zusammenhang, in dem es im Pentateuch von Gottes Heils-taten für Israel und seinem Bunde mit Israel fest umklammert und als Gottes Hilfe zum Leben gegeben ist<sup>32</sup>. Wie anders als die rabbinische Kasuistik messen die großen Geschichtswerke und die prophetische Verkündigung Israels Leben<sup>33</sup>. Das prophetische Wort zeigt auf, daß außerhalb des dankbaren und gehorsamen Lebens im Bunde mit Jahwe für Israel kein Heil ist. Es erkennt, daß Israel in totalem, unverbesserlichem Ungehorsam sein | Leben verfehlt. Aber es bezeugt vor allem, daß Jahwes Wort und Tat auch weiterhin an Israel arbeitet. Denn er kann nicht von ihm lassen. Wo es ihm die Umkehr versagt und seinen Ungehorsam als unverbesserlich erweist, da kündigt er an,

<sup>30b</sup> Hirsch, a. a. O. S. 76.

<sup>31</sup> Vgl. vor allem G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938), Ges. Studien z. AT (1958) und M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch (1948).

<sup>32</sup> Vgl. vor allem M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch (Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn) (1940), [Ges. Studien z. AT (1957)]; zum ganzen Problemkreis vgl. auch G. v. Rad, Literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Forschung im Alten Testament, Verkündigung und Forschung 1947/48 S. 172—194, und H. J. Kraus, Freude an Gottes Gesetz, EvTh 10 (1951/52) S. 337—351.

<sup>33</sup> Die kasuistische Auslegung des Gesetzes als Bedingung zum Leben verfehlt einmal den alten Sinn der Thora als Lebensweisung aus der zuvor verkündeten freien Erwählung und Gnadentat Gottes heraus (vgl. G. v. Rad, EvTh 13 [1953] S. 409) und umgeht zum andern völlig das in den alten Bund hereingebrochene Ereignis der Prophetie, die Israel deshalb vom radikal verkündeten Gottesrecht gerichtet sieht, weil Israel darin seinen einzigen Helfer verstieß; charakteristisch dafür ist der Aufbau des großen Israelsspruchs Amos 2, 6—8. 9—12. 13—16; 3, 1—12. Vgl. auch W. Zimmerli a. a. O. S. 46 u. S. 80: „Die Reduktion des alttestamentlichen Wortes auf den Gesetzesbegriff ist einfach exegetisch falsch und darf der Synagoge nicht abgenommen werden.“

ihn durch Gericht und durch Vergebung den neuen Bund zu bereiten<sup>34</sup>. So geht Gottes Werk mit Israel weiter. Daß er selbst zu Israel kommt, das bleibt die Botschaft<sup>35</sup>.

Die Judenschaft selbst, die in der Bibel weiterlas, mußte es als eine fatale Verkümmern der biblischen Botschaft ansehen, in ihr wesentlich den Einzelnen auf den Weg exakter Gesetzeserfüllung gebracht zu sehen. So trat daneben die philosophische Deutung, die die Thora als Quelle aller Weisheit ansprach: kolla' bah „Alles ist in ihr“<sup>36</sup>. Jetzt wird Wichtiges und Unwichtiges allgemein gültig. In der Summe der Wörter findet man alle Wahrheiten der Welt ausgedrückt. Diese fremde Würde machte das Alte Testament vollends stumm. Wie ungeschichtlich ist jetzt dieses einzigartige Geschichtsbuch geworden. Wo wird hier noch gehört, daß Israel vor den Heilstaten seines Gottes steht; daß er selbst es sucht und mit seinem Wort an ihm arbeitet? Hat es ein mystisch-chassidisches Judentum besser verstanden? Martin Buber sieht die „ewige Wirklichkeit“ im Mysterium des kündenden Buchstabens<sup>37</sup>. Wo bleibt Jahwe, der so unausweichlich personal verkündet wird als der Handelnde, Redende, Kommende? Und wenn er meint, der Sinn der biblischen Geschichte erfülle sich in der ganzen Wirklichkeit<sup>38</sup>, wo bleibt dann das Geheimnis der Erwählung Israels, wo bleibt die Schuld de-

<sup>34</sup> Es ist bezeichnend, daß M. Buber die totale Gerichtsverkündung der Propheten nicht eigentlich aufnehmen kann, sondern in den Ruf zur Umkehr umdeuten muß (Glaube der Propheten 1950). Er überwindet wohl die Kasuistik; sein dialogisches Verstehen verzeichnet aber das prophetische Verhältnis von Gottheit und Menschheit; vgl. H. J. Kraus, *EvTh* 12 (1952/53) S. 72 ff. und H. W. Wolff, *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie*, *ZThK* 48 (1951) S. 129–148.

<sup>35</sup> Vgl. W. Zimmerli, *Verheißung und Erfüllung*, s. o. S. 85: „Die prophetische Verheißung verkündigt in ihrem tiefsten Grunde nicht wahrsagerisch ein kommendes Etwas, sondern den kommenden Ihn, wie er tötet, wie er zum Leben ruft.“

<sup>36</sup> Vgl. F. Maaß, *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung*, *ZThK* 52 (1955) S. 137.

<sup>37</sup> Dazu H. J. Kraus, *Gespräch mit Martin Buber*, *EvTh* 12 (1952/53) S. 62.

<sup>38</sup> Vgl. M. Buber, *Königtum Gottes* (3. Aufl. 1956) S. LXIII f. und W. Vischer, a. a. O. S. 39. Äußerst instruktiv für die Stellung des gegenwärtigen Staates Israel zur Bibel ist Schalom ben Chorin, *Art. Judentum II* (EKL II), der von einer Rückkehr zur Bibel zu berichten weiß; dabei ist die Bibel „Buch der Geschichte des Volkes, Quelle seiner Sprache, Leitfaden seiner Landeskunde, Schlüssel



er, die vom Bunde gewichen sind, wo bleibt die Hoffnung auf die Bundeserneuerung als Tat Gottes?

3. Wir vermögen in diesen jüdischen Söhnen das Zeugnis ihrer Väter nicht in seinem Gesamtsinn wiederzuerkennen. So bleibt denn nur noch die Frage nach jenen anderen Söhnen, die Paulus als das Israel Gottes anspricht<sup>39</sup>. Ist die Kirche wirklich dem alten Israel vergleichbar? Entspricht das neutestamentliche Zeugnis dem alttestamentlichen?

a) Gilt nicht der Alte Bund allein Israel, der Neue aber wesentlich den Völkern? Als Antithese ist die Frage weder vom Alten noch vom Neuen Testament aus zu bejahen. Es ist das große Zeugnis des Jahwisten in seiner Komposition von Urgeschichte und Vätergeschichte, daß Jahwe mit der Berufung Israels der zerrissenen und todverfallenen Völkerwelt den Segen eines neuen Lebens bereiten will<sup>40</sup>. Die Prophezie erwartet die eschatologische Wallfahrt der Völker zu dem Heil, das Gott auf dem Zion bereitet<sup>41</sup>. So weiß Israel es auch schon hymnisch zu besingen, daß die fremden Völker nicht nur als Zuschauer und Helfer Zeugen der Rettung Israels werden, sondern selbst unter die wohlthätige, zurechthelfende Herrschaft Jahwes gezogen und so auch Gerettete Jahwes werden<sup>42</sup>. Natürlich ändert das nichts daran, daß im Ganzen des Alten Testaments Israel der eigentliche Partner Jahwes ist. Aber das Alte Testament bringt an hervorragenden Stellen zum Ausdruck, daß gerade Gottes besonderer Geschichtsweg mit Israel sein Ziel in der Völkerwelt hat, ja, von vornherein den ganzen Weltkreis meint.

Und was sagt das Neue Testament? Gilt nicht der Ruf und die Tat Jesu Christi ganz entschlossen und sogar zunächst ausschließlich den verlorenen Schafen vom Hause Israel<sup>43</sup>? Und wird nicht die Ge-

seines nationalen Selbstverständnisses“. Wo aber hört man, was das Alte Testament selbst sagen will von Gottes Handeln und Reden? Sch. b. Chorin erwartet wohl von der Rückkehr zur Bibel eine jüdische Reformation; er sieht wohl, daß zur Zeit „die religiöse Seite der Bibel oft vernachlässigt“ wird, meint aber, sie könne „reaktiviert“ werden; „das jüdische Volk wird sich auf seinem eigensten Gebiet wiederum schöpferisch zu erweisen haben“. Heißt das: auf das Alte Testament hören? Wo wartet man auf die eschatologische Gottestat, die das Alte Testament zu erwarten gebietet? Wo erkennt man sie?

<sup>39</sup> Gal. 6, 16. <sup>40</sup> Gen. 12, 3 b. <sup>41</sup> Jes. 2, 2—4. <sup>42</sup> Ps. 96; 98. <sup>43</sup> Mt. 10, 6.

meinde aus den Völkern nur eben als das neue Israel unter die Zweige des alten edlen Ölbaums Israel eingepfropft<sup>44</sup>? Ja, ist nicht die ganze Völkergemeinde von der Berufung der Zwölf in den synoptischen Evangelien an bis zur Apokalypse Johannes bewußt als das neue Zwölfstämmevolk konstituiert<sup>45</sup>?

Es ist dem Neuen Testament auf der ganzen Linie keine Frage, daß Israel als Bundesvolk Jahwes im ganzen wie im einzelnen | Typus der Ekklesia Jesu Christi ist. Sie ist ja gerade als Gemeinde aus den Juden und aus den Völkern genau wie das alte Israel in seiner Umwelt der Fremdling unter den Völkern und wird gerade nur als der berufene Fremdling der Welt zum Segen.

Während die Synagoge im Grunde vergeblich Proselyten zu machen sucht, während sie unter die Völker zerstreut wird und sich in den Völkern oder neuerdings neben den Völkern dieser Welt gleichzustellen sucht, weist das Neue Testament die echte Entsprechung zum alttestamentlichen Zeugnis auf. Ganz gewiß ist das neutestamentliche Gottesvolk nicht identisch mit dem alten. Ein wirklicher Fortschritt ist zu sehen; wie denn auch das Neue Testament bezeugt, daß das Handeln und Reden Gottes mit Jesus Christus zu seinem Ziel gekommen sei. Dieser Fortschritt birgt im einzelnen auch Antithesen<sup>46</sup>. Aber zur Hauptsache ist die unübersehbare Analogie zu beachten: die Kirche Jesu Christi kann sich nur recht verstehen als das eschatologische Israel Gottes.

b) Doch nun ist weiter zu fragen: kann nicht der Heilsweg und die Heilsbegründung im Alten und Neuen Testament nur antithetisch verstanden werden? Scheitert nicht eben das alttestamentliche Israel an dem Imperativ des Bundesrechts, während das neue aus dem Indikativ der Christustat lebt? Im Alten geht darum Israel selbst ins Gericht, im Neuen Christus für Israel. Auch dieser Satz stammt als Antithese weder vom Alten noch vom Neuen Testament her. Auch das alttestament-

<sup>44</sup> Röm. 11, 17 ff.

<sup>45</sup> Mk. 3, 14; Jak. 1, 1; Apk. 7, 4 ff., 21, 12—14.

<sup>46</sup> Zu den größten gehört, daß Israel als ganzes einstweilen nicht zum neuen Gottesvolk gehört, daß das begnadete Nicht-mein-Volk, mit dem Hosea das alte Israel meint (2, 1—3), im Neuen Testament auf die Fremdvölker bezogen wird (1. Petr. 2, 10; Röm. 9, 25).



liche Gottesvolk ist zunächst konstituiert durch den Kampf Gottes für Israel, durch seine Liebe. Der Imperativ des Gottesrechtes ist vom Indikativ der Gottestat umschlossen<sup>47</sup>. Israel bricht wohl aus dem Bund aus und muß erfahren, daß es über dieser seiner Schuld zu Fall kommt. Da wird es auf mancherlei Weise von dem Gott Israels aufgefangen. Nicht nur vom Ruf zur Umkehr, sondern — da er vergeblich bleibt — vor allem von Gottes eigener Umkehr aus Zorn in Erbarmen; die geschmähte Liebe entbrennt und heilt durch Gericht und Erbarmen die Widerspenstigen<sup>48</sup>. Selbst das noch zu wenig erforschte Opferzeremoniell muß in Israel weithin als das Angebot des Gottes Israels verstanden werden, dem Ungerechten die Gerechtigkeit deklaratorisch neu zuzusprechen<sup>49</sup>. Und schließlich stehen da un-|übersehbar mancherlei Gestalten am Wege des gestrauchelten Israel: der für sein Volk einstehende, leidende und fürbittende Mose, der den zerbrochenen Bund erneuert, oder ganz anders der König Josia mit seiner Bundeserneuerung über dem neuentdeckten Gotteswort des Deuteronomium und noch einmal ganz anders der Gottesknecht, der die Sünde der Vielen trägt und durch sein Sterben Israel heilt<sup>50</sup>. Gewiß ändert das im ganzen nichts daran, daß das treulose Israel durch dunkelste Gerichte muß und am Ende des Alten Testaments beinahe vom Heidentum überwunden zu sein scheint. Aber das Alte Testament bringt doch auf mannigfache Weise zum Ausdruck, daß der Gott, der sein Volk aus Liebe

<sup>47</sup> S. o. Anm. 32 und 33, sowie W. Zimmerli, *Das Alte Testament als Anrede* S. 22 f. Das Verhältnis von Gottesbund und Gottesrecht im Alten Testament entspricht weithin dem Verhältnis von Evangelium und Paraklese im Neuen Testament. Vgl. dazu jetzt E. Schlink, *Gesetz und Paraklese*, in „Antwort“ (Festschrift Barth 1956) S. 323—335.

<sup>48</sup> Hos. 3; 11, 8 f.

<sup>49</sup> Vgl. G. v. Rad, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen (Festschrift Bertholet 1950) S. 418 ff., [Ges. Studien z. AT (1958)]: „Das Prädikat *šaddik* wurde im alten Israel schwerlich anders als vom Kultus aus vergeben“ (423). „Immer wieder stellen sich die Beter dar als die ganz mit Gott Lebenden, die ganz auf ihn ihre Zuversicht geworfen und ganzen Gehorsam geleistet haben. Das ist nicht eine unbegreifliche verstockte Selbstgerechtigkeit, sondern der Kultus hat sie angewiesen, in dieser Weise das Israel angebotene Wohlgefallen Gottes zu ergreifen“ (424). Vgl. ferner G. v. Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, ThLZ 76 (1951) Sp. 129 ff., [Ges. Studien z. AT (1958)].

<sup>50</sup> Dtn. 9, 8 f.; 2. Kön. 23, 2 f.; Jes. 53.

berufen und beschenkt hat, auch in Treulosigkeit und Gericht sein Volk nicht fahren lassen kann, ja, daß seine letzte Tat für Israel noch aussteht.

Diese letzte Tat verkündet das Neue Testament. Jesus Christus ist das letzte Passahlamm, das für Israel geopfert wird<sup>51</sup>. Er ist der letzte König, der den zerbrochenen Bund endgültig erneuert durch seine freie Liebestat im Tod<sup>52</sup>. Er ist der letzte Priester Israels, der durch sein eigenes Opfer des Volkes Sünde hinwegnimmt<sup>53</sup>. Jetzt ist er leibhaftig da, dessen Schatten schon so manches Mal ins alte Israel hineinfielen.

Aber ist er nicht zugleich der neue Mose, der das Gesetz des Gottesreiches mit letzter Vollmacht verkündet, indem er es neu als das Bundesrecht proklamiert<sup>54</sup>? Kann auch nur ein Apostel das Evangelium vom neuen Bund verkündigen, ohne in der Paränese den Imperativ des „*Gesetzes Christi*“<sup>55</sup> aufzurichten? Ja, gilt nicht vom neuen Bunde wie vom alten: wer von ihm weicht, der geht ins Gericht. „*Wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht*“<sup>56</sup>.

Und wieder gilt aufs Ganze: wie das Volk Jahwes sich als Typos der Ekklesia erwies, so entspricht die alte Bundesbegründung und Bundeserneuerung in Tat und Wort Jahwes der neuen Bundesbegründung in der Heilstat Gottes in Jesus Christus<sup>57</sup>. Das neue Bundesvolk kann wie das alte nur in die Geschichte treten kraft der Befreiungstat seines Gottes; seinen Bestand hat der neue Bund nur, wie von Jeremia im alten verheißen, durch Vergebung der Sünden. Er wäre aber ebenso wenig Gottesbund wie der alte, wenn das Königsrecht Gottes nicht auch über allen seinen Gliedern als Wegweisung zum Leben ausgerufen würde.

Während die Synagoge den Weg Gottes zum Leben verläßt, den er im alten Bunde begonnen hat, während sie das Bundesrecht Gottes

<sup>51</sup> 1. Kor. 5, 7; Joh. 19, 14. 36; dazu R. Bultmann, *Das Ev. d. Joh.* (1952) S. 525.

<sup>52</sup> Joh. 19, 19.

<sup>53</sup> Hebr. 7, 23 ff.

<sup>54</sup> Mt. 5; dazu J. Schniewind, *Matthäus*, NTD S. 37.

<sup>55</sup> Gal. 6, 2.

<sup>56</sup> 1. Joh. 5, 12.

<sup>57</sup> Mk. 14, 24; 1. Kor. 11, 25.



von seiner Bundestat löst und in gesetzlicher Kasuistik vergeblich zu erfüllen trachtet, weist das Neue Testament die echte Entsprechung zum alttestamentlichen Kerygma auf. Ganz gewiß ist die letzte große Gottestat im Neuen Testament nicht gleichzusetzen den mancherlei verschiedenartigen alten. Auch hier ist zu sagen, daß das voraufgehende Handeln und Reden Gottes in ein neues Stadium seiner Geschichte getreten ist; es ist an sein Ziel gekommen. Auch dieses Fortschreiten schließt im einzelnen Antithesen in sich<sup>58</sup>. Zur Hauptsache aber ist die entscheidende Analogie zu sehen: die Kirche Jesu Christi wird wie Israel konstituiert, hindurchgerettet und erneuert durch Gottes Heilstat. Und Jesus Christus stellt den vom Rabbinat zerrissenen Zusammenhang des Gottesrechtes mit dem Bunde Gottes als Lebensweisung für das Bundesvolk wieder her<sup>59</sup>.

c) Aber sind nicht die aufgezeigten Analogien nur formale? Verdecken sie nicht die entscheidende Antithese, die trotzdem bleibt, daß nämlich die *Bundesgaben* Gottes im Alten Testament ganz andere sind als die Gabe Gottes in Jesus Christus? Das Credo Israels bekennet als Gaben des Bundes doch nichts anderes als Befreiung von der feindlichen Großmacht, gutes Ackerland, fruchtbare Weinberge, zahlreiche Nachkommen. Und hat die Prophetie wesentlich andere Heilsgaben anzusagen als Sieg über die Feinde, Friedensruhe unter Weinstock und Feigenbaum und soziale Gerechtigkeit? Dagegen teilt erst Jesus Christus die geistlichen Gaben aus: Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit vor Gott, Gemeinschaft mit ihm selbst; er überwindet den Tod und beruft uns zum ewigen Leben, wovon das Alte Testament fast nichts weiß. Doch auch diese Antithese — hier materielle, völkische, zeitliche Gabe, dort geistliche, individuelle, ewige Gabe — läßt sich weder vom Alten noch vom Neuen Testament her durchhalten<sup>59a</sup>. |

<sup>58</sup> Die kräftigste erscheint darin, daß Jesus Christus für sein Volk in den Tod geht; das tut kein Priester und kein König des Alten Testaments, auch keine prophetische Messiasgestalt.

<sup>59</sup> Vgl. H. Diem, Jesus, der Christus des Alten Testaments, EvTh 14 (1954) S. 444.

<sup>59a</sup> Vgl. Fr. Baumgärtel, Verheißung S. 20 f. „Die Verheißungen, die Gott nach alttestamentlichem Verständnis auf das Gesetz gelegt hat“ (Leben, Besitz des Landes, reichen Fruchtertrag, allgemeine Wohlfahrt, Besiegung der Feinde), laufen

Das altisraelitische Credo rühmt eben deshalb Jahwe über der Her-  
ausführung aus Ägypten und der Gabe des Fruchtlandes, weil er sich  
darin als der Bundestgott Israels erwiesen hat. Empfängt Israel die  
Gabe recht, so betet es darüber Jahwe als seinen Gott an<sup>60</sup>. Die Prie-  
sterschrift betont, daß die Rettung aus Ägypten als Geschichtstat nur  
dann verstanden ist, wenn Israel darin den Bundeswillen Jahwes er-  
greift, der Israels Gott sein will, wie Israel sein Volk sein darf<sup>61</sup>. Schon  
im Kultus muß Israel die Warnung hören, daß ihm die Gabe der Ruhe  
im Lande entrissen wird, wenn es darüber nicht als Volk der Weide  
Jahwes seine Stimme hört<sup>62</sup>. Die Prophetie verkündet von Amos und  
Hosea an das Gericht, weil Israel die Gaben als einen Raub davontrug  
und den Geber verstieß. Eben darum lockt Jahwe sein treuloses Weib  
in die Wüste, um sie neu wie eine Braut zu umwerben und zur voll-  
endeten Gemeinschaft zu gewinnen, zu einem Verlöbniß auf immer,  
das durch sein Erbarmen und seine geschenkte Gerechtigkeit als Braut-  
gaben begründet und durch seine Beständigkeit erhalten wird<sup>63</sup>. Es  
macht den durchgängig personalen Charakter der prophetischen Bot-  
schaft aus, daß Jahwes Ich in Gericht und Heil auf Israel zudrängt.  
Diese Zielung aller konkreten Drohungen und Verheißungen will ge-  
sehen sein: „Ich komme und will bei dir wohnen!“ „Schicke dich, Israel,  
deinem Gott zu begegnen!“<sup>64</sup> Aus der Gewißheit besonderer und totaler  
Lebensverbundenheit mit Jahwe ist sogar in einem allerdings schmalen

„der Verheißung in Christus stracks zuwider“, . . . „denn sie sind gebunden an den  
israelitischen Nomos, und dieser geht uns nichts an“. Zu diesen Sätzen hat schon  
L. Koehler, *Christus im Alten und Neuen Testament*, ThZ 9 (1953) S. 250 tref-  
fend bemerkt: „Hier wird, scheint mir, die schwache Ferse in Baumgärtels Dar-  
legung zum ersten Male sichtbar. Er versteht das Alte Testament von seinem Ver-  
ständnis des Neuen Testamentes aus und tut ihm Gewalt oder doch Entwertung  
an, weil es in seinen Willen, die Dinge zu sehen, nicht paßt.“ Es bleibt dringend  
zu wünschen, daß Baumgärtels neutestamentlicher Ansatz überprüft wird. Vgl.  
dazu einstweilen C. Westermann, *Zur Auslegung des Alten Testaments* s. o. S. 108 ff.

<sup>60</sup> Dtn. 26, 1–11.

<sup>61</sup> Ex. 6, 7; Ex. 40. Eigentliches Ziel seiner Taten und Gaben ist für die Prie-  
sterschrift die „Gewährung seiner allerpersönlichsten Gegenwart“ (vgl. K. Elliger,  
Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, ZThK 49 [1952] S. 127).

<sup>62</sup> Ps. 95.

<sup>63</sup> Am. 2, 6 ff.; Hos. 2, 16 f. 21 f.

<sup>64</sup> Sach. 2, 9. 14; Am. 4, 12.



Raum im Alten Testament die Gewißheit erwachsen, daß der, dem Jahwe selbst als „sein Besitzteil“ das Leben ermöglicht, unmöglich dem Tod verfallen kann<sup>65</sup>. Natürlich ändert das nichts daran, daß im Ganzen des Alten Testaments materielle, kollektive, zeitliche Gaben im Vordergrund stehen. Aber das Alte Testament verschweigt vom Anfang bis zum Ende nicht, daß es in dem allen auf die Verbundenheit mit seinem | Gott selbst ankommt; und eben darüber wird im Alten Testament mehr und mehr auch der Einzelne vor Gott aufgerufen, ja es keimt von hierher die Gewißheit der Todesüberwindung auf.

Und was sagt das Neue Testament? Ohne Frage ist ihm Jesus Christus die Gabe aller Gaben (2. Kor. 9, 15; Rm. 8, 32). Aber kennt es einen Jesus, der an den materiellen Nöten vorbeigeht? Nehmen nicht die Krankenheilungen im ganzen Neuen Testament einen überraschend breiten Raum ein? Und wie sind die Armen in seinem Blick! Paulus ist es demgemäß wichtig, daß die Gemeinschaft in Christus auch den Armen in Jerusalem finanzielle Hilfe bringt.

Erneuern nicht ausgerechnet die Seligpreisungen die Landverheißung für die Armen<sup>66</sup>? Jesus beruft keinen Jünger in seine Gemeinschaft, ohne ihn „diesseitig“ zu versorgen, ja sogar mit großen Verheißungen von Häusern, Kindern, Geschwistern, Äckern für diese Zeit zu bedenken<sup>67</sup>. Doch sind solche Einzelheiten lediglich Anzeichen dafür, daß der Gott des Neuen Testaments nicht weniger als der des Alten dem Diesseits menschlicher Geschichte zugewandt ist. Und ist das Neue Testament wesentlich mehr oder gar exklusiv auf den Einzelnen aus? Konstituiert nicht Jesus eben mit der Berufung der Zwölf das neue Gottesvolk? Werden nicht alle, die durch das Evangelium zu

<sup>65</sup> Ps. 16; 73; dazu G. v. Rad, „Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen, a. a. O. S. 432 ff., [Ges. Studien z. AT (1958)].

<sup>66</sup> Mt. 5, 5; zur Sache vgl. H. Wildberger, Israel und sein Land, EvTh 16 (1956) S. 419 ff.

<sup>67</sup> Mk. 10, 29 f.; Lk. 22, 35. Vgl. auch H. Bardtke, Art. Glück und Schicksal, EKL I; D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung S. 254: „Der Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament liegt wohl in dieser Hinsicht nur darin, daß im Alten Testament der Segen auch das Kreuz, im Neuen Testament das Kreuz auch den Segen in sich schließt.“

ihm berufen werden, in seine Gemeinde gerufen, als Glieder seines Leibes angesprochen<sup>68</sup>? Diese Gemeinde kennt auch ein neues soziales Leben<sup>69</sup>. Sie ist als wanderndes Gottesvolk wie das alte unterwegs<sup>70</sup>.

Wir werden viel mehr sehen müssen, daß die unaussprechliche Gabe in Christus allzu schnell spiritualistisch, individualistisch, transzendentalistisch mißverstanden wird, wenn wir nicht ihr Urbild in der Bundesgewährung Jahwes für Israel vor Augen behalten. Der sich selbst seiner Gemeinde durch Vergebung der Sünden in seinem Tod und in seiner Auferstehung auf ewig zum Herrn und Hirten schenkt, der ist auf ihr zeitliches Leben in dieser Welt schenkend und wegweisend bedacht.

Während die Synagoge die Heimsuchung Gottes in Jesus Christus nicht erkennt und darum die Judenschaft entweder die irdischen Gaben bis hin zur Landnahme in Palästina unter Abweisung des Gebers an sich reißt oder aber das alttestamentliche Wort ins Mystische oder Ethische transponiert, weist das Neue Testament die echte Entsprechung zum alttestamentlichen Kerygma auf. Ganz gewiß ist die Heilsgabe in Christus nicht identisch mit der alttestamentlichen. Es ist wirklich eine neue Tat Gottes geschehen, wie denn auch das Neue Testament die Gabe des Christus als die letzte Erfüllung aller alttestamentlichen Verheißungen verkündet, die als solche auch die alten Heilsgaben in sich aufhebt. Diese Erfüllung schließt im einzelnen auch Antithesen in sich<sup>71</sup>. Aber beherrschend bleibt die überzeugende Analogie: der neue Bund in Christus entspricht dem Bundeswillen Jahwes als dessen Vollendung, so wie die Ehe dem Verlöbniß entspricht.

So stehen wir vor dem Ergebnis, daß die altorientalische Umwelt und die jüdische Nachwelt des alttestamentlichen Israel uns wohl zahllose Verstehenshilfen im einzelnen bieten, nicht aber zum wesentlichen Gesamtsinn des Alten Testamentes eigentlich Vergleichbares auf-

<sup>68</sup> Act. 2, 41 ff.; 1. Kor. 12, 12 ff.

<sup>69</sup> 1. Kor. 6; 2. Kor. 8 f.; 1. Petr. 4, 8 ff.

<sup>70</sup> Hebr. 4.

<sup>71</sup> Die Beschneidung, der alte Festkalender, die Gerechtsprechung im Opferkultus sind abgetan (Gal. 2; Kol. 2, 16 ff.; Hebr. 12, 18 ff.).



weisen<sup>72</sup>. Nur das Neue Testament bietet die Analogie eines auf Geschichtsfakten bezogenen Glaubenszeugnisses von dem Bundeswillen Gottes, der sich inmitten der Welt ein Volk erwählt und es zur Freiheit unter seiner Herrschaft beruft. Ich betone: Analogie. Nicht Identität liegt vor, denn Bund ist wohl Bund, aber neu ist nicht alt. Im alten Bund ist Israel der Partner, im neuen die Gemeinde aus Israel und den Völkern. Im alten wird Gott durch mancherlei verschiedenartige Knechte, Institutionen, Ereignisse bezeugt, im neuen durch den Sohn. Im alten handelt Gott vorläufig, beispielhaft, vorübergehend, im neuen endgültig, umfassend, unwiderruflich. Darum ist mit der Analogie die geschichtliche Unterschiedenheit gesehen<sup>72a</sup>. Und doch geht es nicht um Analogie in getrennten Räumen. Denn Jahwe ist der Vater Jesu Christi.

So ist die Analogie von Altem und Neuem Testament getragen | von geschichtlicher Relation. Der alte Bund geht auf den neuen zu: Israel wird um der Völker willen berufen. Der neue Bund kommt vom alten her: Jesus Christus ist Davids Sohn und Passahlamme. Es ist die Analogie von Weg und Ziel, von Schatten und Körper, von Bild und Sache, von Verheißung und Erfüllung, von Verlöbniß und Ehe<sup>73</sup>. Diese Analogie in geschichtlich einmaliger Relation, die nicht ohne ein

<sup>72</sup> Das „religionsgeschichtliche Material“ soll grundsätzlich keinesfalls „in eklektischer Art“ herangezogen werden, wie es Baumgärtel EvTh (1954) S. 311 Anm. 11 befürchtet. Aber sein „Prinzip“ der „religionsgeschichtlichen Bedingtheit aller alttestamentlichen Aussagen“ dürfte schwerlich dem faktischen Fremdlingscharakter Israels in seiner Umwelt gerecht werden; die Eigenart jenes Fremdlings hilft erst das Neue Testament verstehen.

<sup>72a</sup> Otto Schmitz, Das Alte Testament im Neuen Testament (Festschrift Heim 1934), spricht von einem „eigenartigen Doppelverhältnis heilsgeschichtlicher Dialektik“, „das seine einheitliche Bestimmtheit“ . . . „durch die Heilssituation der Gegenwart empfängt. Der alte Bund wird durch den neuen Bund als unzulänglich erwiesen, aber als alter B u n d weist er in dieser seiner Unzulänglichkeit über sich hinaus. Und zwar so, daß sowohl die Neuheit des neuen Bundes als die Unzulänglichkeit des alten als auch dies Vorweisen des alten auf den neuen Bund sich von der in Christus geschehenen Neuschöpfung, Lebens- und Geistesneuheit aus ergibt“ (S. 57).

<sup>73</sup> Röm. 10, 4 — Kol. 2, 17; Hebr. 10, 1 — Hebr. 9, 24; 1. Kor. 10, 6, 11; 1. Petr. 3, 21 — 2. Kor. 1, 20; Hos. 2, 21 f.; Eph. 5, 23. Dazu W. Zimmerli, a. a. O. S. 81: „Jesus Christus kommt als der Erfüller des vom Alten Testament Verkündigten. Nicht so, wie man eine Geldschuldverpflichtung erfüllt — wobei man nachher seine Zusage los ist, sondern so, wie in einer Ehe das Verlobungs-

entscheidendes Moment der Steigerung hin zum Eschaton ist, nennen wir Typologie<sup>74</sup>. |

Mit dem so bestimmten Verhältnis der Testamente ist der spezielle Ansatz alttestamentlicher Hermeneutik gegeben. Im Neuen Testament liegt der Kontext des Alten vor, der als sein geschichtliches Telos den Gesamtsinn des Alten Testaments aufdeckt und auch im einzelnen mit

versprechen ‚erfüllt‘ wird, so daß in der Erfüllung all das vorher Gemeinte (die Verheißung) ganz voll wird.“

<sup>74</sup> Ich habe erwogen, ob nicht die hermeneutische Diskussion dadurch entlastet werden könnte, daß man den belasteten und im Sinne von Allegorie unberechtigtweise mißverstandenen Begriff „Typologie“ verschwinden ließe. Aber ich sehe keinen anderen Begriff, der trotz allem ähnlich geeignet wäre, das spezielle Analogieverhältnis der Testamente näher zu bestimmen. Es ist die Frage nach dem sachgemäßen Kontext des Alten Testaments, die mich am Ende zwingt, diesen Begriff einzuführen, den ich so lange wie möglich zurückgestellt habe. Vgl. L. Goppelt, *Typos* (Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen) (1939) S. 244: „Jede Typologie wird durch typologische Entsprechung und Steigerung konstituiert ... Die Feststellung der einzelnen typologischen Beziehungen hält sich an folgende Grundsätze: Ausgedeutet werden Gestalten, Ereignisse, Einrichtungen, sofern sie Ausdruck eines Gottesverhältnisses sind, also nicht irgendwelche weltimmanente äußerliche Einzelzüge alttestamentlicher Geschehnisse oder Berichte.“ Solche Typologie ist nicht einem Kontinuitätsschema wie das heilsgeschichtliche Denken linearen Stils unterworfen (E. Fuchs, *Hermeneutik* [1954] S. 198 f.). „Der neue Sinn der Vergangenheit gibt sich nur ‚exemplarisch‘ her“ (S. 200). Wenn ich im folgenden von „typologischer Interpretation“ spreche, dann nicht, weil ich eine „besonders qualifizierte Methode“ alttestamentlicher Exegese für notwendig erachtete. Dagegen wendet sich mit Recht C. Westermann, *Zur Auslegung des Alten Testaments*, in „Vergegenwärtigung“ (1955) S. 109 ff. Das Beiwort „typologisch“ will vielmehr zunächst nur unterstreichen, daß das Alte Testament in seinem ihm eigenen Zusammenhang mit dem Neuen Testament verstanden sein will; es erinnert also die Ausleger des Alten Testaments vor allem an die Beachtung des sachgemäßen Kontextes; das besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die neutestamentliche Exegese, um sachgemäß zu sein, den Kontext des Alten Testaments mithören muß. Zugleich will das Beiwort „typologisch“ an die Aufgabe eigentlichen Verstehens erinnern. Es stellt den Ausleger vor die Frage, was denn der alttestamentliche Text in seinem geschichtlichen Sinn für den heutigen Hörer bedeutet, nachdem das neutestamentliche Kerygma neben ihm steht. Weil die alttestamentliche Wissenschaft heute dieser Erinnerung bedarf, darum halten wir das Beiwort „typologisch“ für hilfreich, nachdem G. v. Rad, *EvTh* 12 (1952/53) S. 17 ff. es auf Grund alt- und neutestamentlicher Tatbestände neu als sachgeboten herausgestellt hat. Es will also nicht eine qualifizierte Sondermethode alttestamentlicher Exegese propagieren, sondern den gegebenen Sachverhalt herausheben, den eine sachgemäße Exegese nicht übersehen sollte.



seinen Entsprechungen den Zeugnisinn alttestamentlicher Zusammenhänge verstehen hilft<sup>75</sup>. Wenn es sich als richtig erweist, daß keine geschichtliche Urkunde so wie das Neue Testament dem Alten vergleichbar ist und daß zugleich zwischen beiden Testamenten eine singuläre, wechselseitige Relation besteht, dann wird die typologische Sicht für eine Auslegungsmethodik unentbehrlich sein, die den geschichtlichen Zusammenhang alttestamentlicher Texte zu verstehen sucht und willkürliche Deutungen auszuschalten bemüht ist.

Aber wie soll sie bei der Erklärung einzelner Texte des Alten Testaments wirksam werden?

### III. Der Vollzug typologischer Interpretation

#### 1. Was bedeutet die Typologie für die Auslegung des Alten Testaments?

Von der Tradition her fürchtet man, die Typologie führe zu willkürlichen Eintragungen, sie lege einen Hintersinn ein, womit der geschichtliche Sinn nicht wirklich ernstgenommen werde<sup>76</sup>. Dagegen ist zunächst festzustellen, daß der vergleichende Blick auf die eschatologische Analogie des Neuen Testamentes weder den geschichtlichen Sinn des Textes ersetzen noch auch ergänzen soll; vielmehr soll er in erster Linie seiner Ermittlung dienen. Die Typologie soll die historisch-kritische Arbeit nicht ablösen, sondern sachgemäß unterstützen. Die Frage der Auslegung bleibt streng auf den Textsinn gerichtet, den die Verfasser in ihrer Zeit gemeint haben. Die Sorge ist, daß eben dieser Textsinn bei Mißachtung des neutestamentlichen Kontextes verfehlt wird.

Ich sehe der alttestamentlichen Exegese wenigstens drei Hilfen aus der Typologie zuwachsen. a) Der Blick auf neutestamentliche Entsprechungen hat *heuristische* Funktion. Albrecht Alt hat das Hilfsmittel

<sup>75</sup> 2. Kor. 3, 12 ff. will sich in der heutigen Exegese des Alten Testaments neu als wahr erweisen.

<sup>76</sup> Vgl. J. Fichtner, Art. Exegese I, 2 f., EKL I, Sp. 1224.

der Analogie zur Erfassung historischer Tatbestände mit Meisterschaft angewendet, wenn er etwa den Vätergottglauben | des frühen Israel mit Hilfe nabatäischer Nachrichten aus römischer Zeit verstehen lehrte<sup>77</sup>. Wieviel mehr als jeder andere Bereich muß das neutestamentliche Schrifttum zur Erklärung alttestamentlicher Literatur beitragen können<sup>77a</sup>. Der theologische Ort des Gesetzes in der Sinaiüberlieferung Exodus 19—24 und im Deuteronomium ist erst jüngst mit Hilfe formgeschichtlicher Arbeiten wieder richtig bestimmt worden als Bundesgabe Jahwes, der zuvor Israel durch seine geschichtliche Rettungstat zu seinem Volk erwählt hat<sup>78</sup>. Wie hätte es in der Auslegung der Gesetze im Pentateuch so lange zu hartnäckigen Fehldeutungen kommen können, wenn die Analogie der paulinischen Paränese oder auch der Bergpredigt heuristische Hilfe zur Aufdeckung des alttestamentlichen Sachverhalts geworden wäre. In unseren Tagen wird es Zeit zu betonen, daß der alttestamentlichen Wissenschaft aus dem Neuen Testament der Sachverwandtschaft wegen wesentlichere Hilfe zuwachsen kann als aus dem alten Orient<sup>79</sup>. Die zahllosen Verstehenshilfen, die uns die Orientalistik im einzelnen laufend bietet, drohen uns den Blick zu vernebeln für die heuristischen Hilfen, die uns aus der entscheidenden

<sup>77</sup> Zur Methodik der Arbeit Albr. Alts vgl. jetzt W. Zimmerli in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 209 (1955) S. 88 ff.

<sup>77a</sup> Mit dieser Feststellung sollen die religionsgeschichtlichen Analogien als Verstehenshilfen keinesfalls unterschätzt werden. Sie sind im Grunde anderer Art als die neutestamentlichen. Man darf nicht von der Umwelt des Alten Testaments fordern, was nur das Neue Testament zu leisten vermag; ebenso wenig darf man natürlich dem Neuen Testament abzwängen wollen, was nur die religionsgeschichtliche Umwelt des Alten zu bieten hat.

<sup>78</sup> S. o. Anm. 31 und 32.

<sup>79</sup> Vgl. jetzt z. B. den Ansatz von W. Zimmerli in seiner Studie „Ezechiel, ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes“ in *Das Alte Testament als Anrede* S. 38 und 60, wo er den lukanischen und johanneischen Begriff des Zeugen an Ezechiel heran hält. Vgl. auch O. Michel a. a. O. S. 45: „Das eschatologische Faktum ist tatsächlich zur kritischen Entscheidung auch dem Alten Testament gegenüber geworden... Die Autorität des Alten Testaments wird durch Jesus nicht beseitigt, wohl aber neu bestimmt und dadurch im eschatologischen Sinn ‚voll gemacht‘ (Mt. 5 17—20); jetzt kann großes und kleines Gebot unterschieden werden (Mt. 23, 23; Mk. 12, 28), menschliche Ordnung und Grundwille Gottes (Mk. 10, 1 ff.); Paulus erkennt die rechte Rangordnung von Verheißung und Gesetz (Gal. 3); (vgl. Röm. 10, 4 ff.: *„Gesetzesgerechtigkeit ist entthront von der Glaubensgerechtigkeit“*).



den „Parallele“ zuwachsen können, wenn wir sie entschlossener beachten. Das will die Typologie. Sie sieht im stärkeren Kontakt mit der neutestamentlichen Wissenschaft echte Forschungshilfen.

b) Der Blick auf die eschatologische Analogie des Neuen Testaments fördert die *intentionale* Fragestellung bei der Texterklärung. Es muß als ein offener Fehlweg der alttestamentlichen Forschung angesehen werden, die Texte ausschließlich nach rück- | wärts und seitwärts zu interpretieren<sup>80</sup>. Indem man altorientalische Bausteine, religionsgeschichtliche Motive und literarische Formen, Institutionen oder Bräuche nach ihrem Woher oder ihren Parallelen erklärt hat, hat man gewiß etwas Notwendiges getan, aber die eigentliche Texterklärung doch nur vorbereitet; vollzogen wird sie erst, wenn deutlich wird, zu welchem Gebäude die Bausteine hier zusammengefügt sind, welche Funktionen Formen und Institutionen gewinnen, welche Aussage der Verfasser mit seinem Stoff intendiert<sup>81</sup>. Es ist wissenschaftsgeschichtlich wahrscheinlich nicht zufällig, daß die Aufmerksamkeit auf die Umgestaltung der Überlieferungstoffe, auf das Kerygma, das im jetzigen Textzusammenhang mit dem traditum laut werden soll, zusammengeht mit einer neuen Beachtung der Typologie<sup>82</sup>. Die Pentateuchquellen bleiben letztlich stumm, wenn wir nicht hören, wie sie Israel mit dem Zeugnis von Jahwes grundlegenden Taten und Gaben einer Zukunft entgegenführen, in der frühen Königszeit (J) anders als im Exil (P). Die großen Geschichtswerke bleiben stumm, wenn wir nicht hören, wie sie mitten im Gericht Israel zur Buße anleiten (Dtr) und so zu einem wirklichen Neuanfang (Chr). Die Prophetenworte wären nicht überliefert, wenn sie nicht zur beständigen Umkehr und zur gewissen Erwartung der neuen Taten Gottes anleiten wollten<sup>82a</sup>. Die ständige Beachtung des

<sup>80</sup> Als Musterbeispiele seien Gunkels Genesiskommentare und die neuere skandinavische Forschung, z. B. das o. Anm. 30 genannte Buch von G. Widengren genannt.

<sup>81</sup> Vgl. H. J. Kraus, Zur Geschichte des Überlieferungsbegriffes in der alttestamentlichen Wissenschaft, Teil VI, EvTh 16 (1956) S. 379 ff. Man beachte insbesondere das Verhältnis Albert Eichhorns zu H. Gunkel.

<sup>82</sup> Vgl. besonders die Arbeiten G. v. Rads und jetzt W. Zimmerli, Einzelerzählung und Gesamtgeschichte im Alten Testament, a. a. O. S. 9—36.

<sup>82a</sup> Jer. 36, 5 ff.; Jes. 8, 16 f.; 30, 8.

neutestamentlichen Eschaton hilft dem Ausleger, die alttestamentlichen Texte in sachgemäßer Weise nach vorwärts zu interpretieren, in der Richtung des eigenen Zeugniswillens der Textzusammenhänge<sup>83</sup>.

c) Die Typologie als Arbeitshypothese hilft zur *theologischen Aufgeschlossenheit* gegenüber dem Zeugniswillen des Alten Testaments und warnt den Ausleger, in den alttestamentlichen Texten allzu schnell einen dem Vater Jesu Christi fremden Gott bezeugt zu finden. Der Gott der Propheten, der sein Volk richtet, ist dem nicht fremd, der zuletzt seinen Sohn ins Gericht hingibt, zumal der, der dem Sohn nicht glaubt, schon gerichtet ist. Nicht einmal die blutigsten Richter-geschichten wird man *nur* fremd und grausig anstößig finden können. Die Geschichte Ehuds, der den Moabiter-|könig Eglon ermordet, ist zwar mit sichtlichem Stolz auf die Tatkraft und Schlauheit Ehuds erzählt und zuckt nicht vor grausigsten Einzelheiten zurück. Aber man hat den Text in seinem heutigen Zusammenhang wahrlich noch nicht zu Wort kommen lassen, wenn man sich moralisch und kulturgeschichtlich entsetzt über jenes uns in der Tat befremdliche Geschehen und Erzählen (wenn auch unsere moderne Zivilisation noch sehr viel ärgere Scheußlichkeiten kennt!)<sup>84</sup>. Das Ganze steht unter dem Satz: „*Jahwe ließ Israel einen Retter erstehen!*“ (Ri. 3, 15). Lebt nicht bei der Aufnahme der Erzählung in diesen Zusammenhang eigentlich die Freude darüber in allen Einzelzügen weiter, daß Gott sein Volk auf die seltsamste Weise von den mächtigsten Tyrannen befreien kann?! Eine moralische Betrachtung versperrt sich den Zugang zur eigentlichen Selbstaussage des Textes; die Typologie, die im Blick hat, wie moralisch fragwürdigste Gestalten die Sache des neuen Bundes vorantreiben, wird frei, auch in Richter 3 den Gott zu erkennen, der sein Volk durch die Geschichte hindurchrettet.

Damit wäre angedeutet, wie der Blick auf neutestamentliche Ana-

<sup>83</sup> Daß das alttestamentliche Zeugnis wesentlich nach vorn ausgerichtet ist, findet einen bezeichnenden Ausdruck in dem singulären Traditionswillen, dem eine lückenlose lebendige Überlieferung gelungen ist und der den durch die Archäologie wiederentdeckten Umwelttexten unbekannt ist (vgl. EvTh 1955 S. 450).

<sup>84</sup> Vgl. Fr. Baumgärtel, Verheißung S. 94 f.



logien dem geschichtlichen Verstehen des Alten Testamentes dienen kann. Es sollte deutlich sein, daß die Typologie Hilfe im *Ansatz* und *Vollzug* geschichtlichen Verstehens wird, und nicht erst meditierenden Schlußbetrachtungen dienen soll. Den so verstandenen Dienst typologischer Methode wird wahrscheinlich mancher zugestehen, der im übrigen die unmittelbare Relevanz der alttestamentlichen Texte als solcher für die Verkündigung der Kirche entschlossen bestreitet. Viele unter uns lassen sie gerade so weit gelten, als sie der „Grundzusage“ des Evangeliums entsprechen im Sinne der Rechtfertigung des einzelnen Sünders. Zumeist sollen sie als Spiegel dienen, in dem wir uns als im Gegensatz zum Evangelium befindlich erkennen<sup>85</sup>. Wer den Versuch unternimmt, die alttestamentlichen Texte auf der Briefwaage theologischer Formeln und dogmatischer Loci zu wiegen — mag er sie so zentral finden, daß sie ihm zum hermeneutischen Prinzip werden —, der erlebt nicht nur, daß die Masse der Texte von seiner Waagschale gar nicht gefaßt wird, sondern links und rechts herunterpurzelt, er erfährt vor allem, daß ihm seine Briefwaage spätestens vom Alten Testament zerschlagen wird, wo es nicht schon vom Neuen geschehen ist.

Stimmt die wesentliche Voraussetzung der Typologie, daß das Alte Testament keinen fremden Gott bezeugt, sondern den Vater Jesu, dann muß es mit dem ihm eigenen Kerygma ganz zu Worte kommen. Dann aber leitet Typologie nicht nur zum geschichtlichen Verstehen, sondern zugleich zur *verkündigenden* Auslegung des Alten Testaments an, sofern der Gott Israels der Gott der | Kirche, Gott heute ist, sofern also dem Alten Testament Anredecharakter auch für uns eigen ist<sup>86</sup>. Doch damit stehen wir vor unserem letzten Problem.

<sup>85</sup> Baumgärtel a. a. O. S. 84. 119. 143 f.; EvTh 14 (1954) S. 299 f.; E. Hirsch a. a. O.

<sup>86</sup> Vgl. W. Zimmerli, a. a. O. S. 65 ff. Zum „unaufhaltsamen Gefälle“ der Exegese zur Verkündigung hin, das heute neu zu begreifen ist, vgl. auch G. Eichholz, a. a. O. S. 65 ff. Mit obigem Gedankengang und mit allem Folgenden dürfte die Sorge Baumgärtels gegenstandslos werden, typologische Auslegung betreibe ein „intellektualistisches Feststellen von Analogien“, das für die Verkündigung keine Bedeutung habe (Festschrift Alt S. 18 ff.; Verheißung S. 83 f.). Vgl. H. W. Wolff, Alttestamentliche Predigten mit hermeneutischen Erwägungen (1956).

## 2. Was bedeutet das Alte Testament für die Verkündigung der Kirche?

Wir setzen noch einmal mit einer einfachen hermeneutischen Überlegung ein. Der Satzsatz eines Textes ist in seinem eigentümlichen Gehalt nur zu verstehen vom Voraufgehenden her. Der 73. Psalm schließt mit dem Wort: „*Gott nah zu sein, das ist mein Glück! Zum Herrn Jahwe flücht ich mich hin, zu künden alle deine Werke.*“ Der Spruch ist so vollendet gerundet, daß er selbständig überliefert werden könnte. Aber die in ihm wogende Bewegung, seine Füllung und Zielung erkennt nur, wer vom ganzen Psalm, seinen furchtbaren Anfechtungen und seinen befreienden Entdeckungen herkommt. Noch weiter führt folgende Erinnerung: so gewiß die Evangelien nicht ohne das Osterereignis geschrieben wären und also mit ihrem Zeugnis vom Weg Jesu nicht ohne ihren Schluß zu verstehen sind, so gewiß sind ihre Osterberichte in ihrer Bedeutung nur zu erfassen von den zuvor erzählten Worten, Taten und Leiden Jesu her. Erst als Auferstehung des zuvor bezeugten Jesus kann das Ostergeschehen recht verstanden werden. Der mit Wort und Tat die neue Weltzeit heraufführt, hat die Herrschaft angetreten. Seiner Auferstehung wegen aber bekommen alle voraufgehenden Kapitel bleibende Bedeutung. Sein Aufruf, seine Einladung, seine Sündenvergebung sind letztgültiges Wort. Die überlieferten Jesusgeschichten und Jesusworte werden Typoi seiner eschatologischen Gottesherrschaft. Eben als solche sind sie überlieferenswert.

Genau das aber entspricht der bleibenden Bedeutung des Alten Testaments gegenüber dem Christusergebnis als ganzem. So gewiß die Geschichte Israels unverständlich bleibt ohne ihren eigentlichen Schlußakt, so gewiß ist dieser Schlußakt Jesus Christus in seiner eigenartigen Bewegung, Füllung und Zielung nur im Licht der voraufgehenden Geschichte Israels wirklich zu verstehen. So gewiß das geschichtsbezogene Glaubenszeugnis des Alten Testaments nicht ohne seine eschatologische Analogie verstanden wird, so gewiß bedarf das Verstehen des großen Schlußkapitels Neues Testament des beständigen Hinhörens auf den vorangehenden alttestamentlichen Kontext. Der Scopus eines Textes wird allzuleicht falsch formuliert, wenn nicht die Einzelheiten des Gesamttextes gehörige Aufmerksamkeit finden.



Der Satz, das Alte Testament könne nur vom Neuen her richtig verstanden werden<sup>87</sup>, bedarf also, um richtig zu bleiben, notwendig der Ergänzung durch seine Umkehrung: das neutestamentliche Christusereignis kann nur vom Alten Testament her vollständig verstanden werden<sup>88</sup>. Das ist die bleibende fundamentale Bedeutung des Alten Testaments für die Verkündigung der Kirche, die zu verkennen wir seit geraumer Zeit im Begriffe stehen.

Wir brauchen die Erinnerung, daß kein neutestamentlicher Schriftsteller sich in der Lage sieht, Jesus Christus zu bezeugen, ohne beständig das Alte Testament aufzuschlagen und anzuführen; sowohl die Verkündigung Jesu als auch die urchristliche Predigt sind ohne das Alte Testament undenkbar<sup>89</sup>. Dabei wechselt die Verwendung der zeitgenössischen Deutungsmethoden. Die Typologie herrscht als eine im Alten Testament selbst vorgebildete Deuteweise vor<sup>90</sup>; sie läßt dem alten Zeugnis seinen geschichtlichen Ort, setzt es aber in Beziehung zur Gegenwart und erkennt so seine Verkündigungsfunktion. Daneben steht die in hellenistischer Weise geübte Allegorese<sup>90a</sup>, die dem alten Text kühn einen neuen Sinn unterlegt; und ferner der nach jüdischer Tradition geübte Weissagungsbeweis, der nicht nur wirkliche Weissagungen der Propheten auf das Eschaton der Christuszeit bezieht, sondern auch ganz anders gemeinte Worte zu Weissagungen umdeutet<sup>91</sup>. Diese verschiedenartigen Deuteweisen eint die Gewißheit, daß eben jetzt, mit Jesus Christus, das alttestamentliche Wort in seiner ganzen Weite eingelöst ist, daß es eben jetzt neu gehört sein will, wenn man die Geschichte Jesu von Nazareth als das eschatologische Gottesgeschehen voll verstehen und in ihm leben will.

<sup>87</sup> Fr. Baumgärtel, Festschrift Alt S. 18; EvTh 14 (1954) S. 299.

<sup>88</sup> Vgl. EvTh 12 (1952/53) S. 33. 54 (s. o. S. 95 f.), 102.

<sup>89</sup> Vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (2. Aufl. 1933) z. B. S. 15 ff. 187; auch C. H. Dodd, Die Grundlagen der christlichen Theologie (EvTh 12 [1952/53] S. 443 ff.): „Das früheste Unternehmen christlicher Denker war die Durchforschung des Alten Testaments, um zu entdecken, welche Schriftstellen besondere Beziehung zu den neutestamentlichen Geschehnissen hatten und welche Deutung des Geschehens sie nahelegten.“

<sup>90</sup> L. Goppelt, Typos (1939); vgl. v. Rad, EvTh 12 (1952/53) S. 19.

<sup>90a</sup> Z. B. Gal. 4, 24 f.

<sup>91</sup> Vgl. R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung, ZThK 47 (1950) S. 360 ff.

Diese Gewißheit hat sich uns als sachgemäß erwiesen. Das bedeutet nicht, daß wir die Deutemethoden der neutestamentlichen Zeit zu übernehmen hätten, wie es für die neutestamentlichen Zeugen unumgänglich war; es bedeutet aber, daß auch wir die Geschichte Jesu von Nazareth nicht ohne das Alte Testament voll verstehen und mit ihr leben werden. Auf das Alte Testament selbst kommt es an, nicht auf eine vorgegebene Deutung. An ihm selbst, so wie wir es heute mit den uns gegebenen Erkenntnishilfen verstehen können und müssen, hängt es, ob es unter uns weiter redet<sup>92</sup>.

Demnach haben wir einen alttestamentlichen Text nicht anders als mit dem ihm in seinem alttestamentlichen Zusammenhang eigenen Sinngehalt zu hören. Wir haben gesehen, daß neutestamentliche Analogien dabei schon im Ansatz hilfreich werden können. Im Vollzug wirklichen Verstehens wird es nun aber grundsätzlich unentbehrlich, den neutestamentlichen Kontext in Blick zu nehmen. Das heißt auch jetzt nicht, dem geschichtlichen Sinn des alttestamentlichen Textes einen zweiten Sinn allegoristisch oder im Stil des Weissagungsdenkens überlagern<sup>93</sup>. Eben damit wäre alles verdorben. Sondern es ist zu hören, wie der geschichtliche Sinn des Textes in der neutestamentlichen Situation weiterredet. So entschlossen, wie wir das allegorische Deuten und das Deuten im Stil des Weissagungsbeweises hinter uns zu lassen haben, so entschlossen haben wir das typologische Deuten zu erneuern. Rechnet die Allegorese mit einer Identität der Testamente und der Weissagungsbeweis mit einer innergeschichtlich aufweisbaren Kontinuität, so sieht die Typologie die Analogie der Offenbarung Gottes und des menschlichen Existierens vor ihr. Denkt die Allegorese

<sup>92</sup> Manches werden wir wahrscheinlich schlechter verstehen als die Urchristenheit, einiges vielleicht besser, z. B. das Gesetz, das wir als Bundesrecht teilweise anders verstehen können als Paulus (Gal. 3) in seiner Abhängigkeit von rabbinischer Schriftdeutung.

<sup>93</sup> Die typologische Deutung darf doch wohl nicht in diesem Sinne „das historische Selbstverständnis des alttestamentlichen Textes verlassen“, wie v. Rad a. a. O. S. 31 mißverständlich formuliert. Ich selbst habe mich (EvTh 12 [1952/53] S. 104) ähnlich mißverständlich geäußert und dadurch den Protest Baumgärtels herausgefordert (EvTh 13 [1953] S. 413 ff.), der den hier vorgelegten Versuch weiterführender methodischer Besinnung angeregt hat.



eschatologisch-punktuell und der Weissagungsbeweis heilsgeschichtlich-linear, so die Typologie heilsgeschichtlich-exemplarisch.

Ist Jahwe der Vater Jesu, so hat gerade das alttestamentliche Eigenzeugnis typische Bedeutung für die Erkenntnis der neutestamentlichen Fakten. Erst dann ist der alttestamentliche Text wirklich in seinem Kontext ausgelegt, wenn zu hören ist, welchen typischen Beitrag er als Textausschnitt zum Scopus der gesamtbiblischen Botschaft liefert<sup>93a</sup>. |

Wir können die Leitfrage typologischer Auslegung jetzt so formulieren: Inwiefern wird das neutestamentliche Kerygma von seiner Vorgeschichte her verdeutlicht (bzw. nur im Mithören der Vorgeschichte ergriffen)? Oder im Blick auf die Einzelexegese: *Was sagt der alttestamentliche Text in seinem geschichtlichen Sinn der im Eschaton Jesu Christi lebenden Menschheit?*

Unter dieser Frage kann sich das Alte Testament mit der Fülle seines Zeugnisses wirklich aussprechen. Dann aber läßt sich seine Bedeutung für die Verkündigung der Kirche sehr schwer in Formeln fassen wie „Christuszeugnis“ oder „Gesetz“ oder „Verheißung“ oder „Theokratie“<sup>93b</sup>, die immer nur Teile einbringen. Wir wollen stattdessen einige mögliche Antworten auf die Leitfrage, je nach dem verschiedenen Inhalt der Texte, beispielhaft zusammenstellen:

a) Eine große Zahl alttestamentlicher Texte will den Willen, die Bewegung, die Absicht des Gottes Israels bezeugen. Die jahwistische Komposition der Urgeschichte ist offenbar davon beherrscht. Der Gott, der in Gen. 2 mit persönlichem Arbeitseinsatz das Leben des Menschen aufrichtet und umsorgt, müßte schon in Gen. 3 das Todesurteil auf Grund seines Gebotes 2, 17 an ihm vollstrecken. Doch nur die Schlange, nicht der Mensch selbst wird verflucht; das Todesurteil wird suspendiert, der Mensch wird auf den Acker geschickt zur lebenslänglichen, harten Arbeit, nicht ohne daß Gott selbst ihn mit Fellkleidern versorgt.

<sup>93a</sup> K. Barth hat (KD IV, 2, S. 21—25) typologische Auslegung beschrieben als „Mithören des indirekt Gesagten, das im Ausgesagten impliziert ist“. Hört man es nicht, so überhört man Wichtiges. Fraglos ist in der alttestamentlichen Wissenschaft z. Zt. viel größer als die Gefahr der Überinterpretation die der *Unterinterpretation*, die den gesamtbiblischen Kontext eines alttestamentlichen Textes nicht genügend beachtet.

<sup>93b</sup> S. u. Anm. 101 a.

Der Tod tritt nicht durch Gottes Verfügung, vielmehr durch des Menschen Bruderhaß ein. Selbst den Mörder läßt Jahwe weiterleben, zwar unstet und flüchtig, aber mit dem Schutzzeichen an der Stirn. Nachdem dann in einem neuen Akt der Grenzüberschreitung die Hybris des Menschen unerträglich wird, scheint das totale Strafgericht unumgänglich zu werden. Doch wieder bricht die seltsame Bewegung Jahwes durch, deren Anlaß nur in ihm selbst, nicht in der Menschheit zu suchen ist, die Noah Gnade finden läßt vor Jahwe. Gott kann sein Werk offenbar nicht fahren lassen. Ein Hoffen auf eine neue Menschheit wird offenbar, auf den „Tröster“ mitten auf dem verfluchten Acker (5, 29). So fängt er denn nach dem Gericht an und „*pflanzt einen Weinberg*“ (9, 20), erstes Unterpfand von Frieden, Freude und Wohlstand. Doch auch die neue Menschheit verfällt in Ruhmsucht und Machtgier dem Gericht; nur Zerstreuung und Sprachverwirrung kann sie davor bewahren, sich an Gottes Stelle zu setzen. In diesem Augenblick, in dem das Schicksal der Menschheit wiederum völlig in der Schwebe gehalten scheint, setzt das Zeugnis von der Berufung der Väter ein mit dem in Gen. 12, 2 f. gleich viermal wiederholten Stichwort „Segen“; dieser Segen, den Jahwe mit der Nachkommenschaft Abrahams stiften will, soll der zerrissenen und todverfallenen Menschheit zuteil werden.

Lassen wir dieses jahwistische Eigenzeugnis in seinem gesamtbiblischen Kontext weiterreden, so hilft es uns vor allem zu der Einsicht, daß *Gott* es ist, der in Jesus Christus am Werk ist, Jahwe, der Gott Israels und so der Herr der Menschheit, der Mühe und Arbeit mit seinen Menschen hat, der Geduld beweist und Strafe verschiebt, der mitten im notwendigen Gericht Erbarmen zeigt und am Ende auf Segen statt auf verdienten Fluch aus ist. Dieses alttestamentliche Zeugnis erläutert uns das johanneische Zeugnis, daß *Gott* die Welt also geliebt hat, daß er seinen eigenen Sohn hingab, damit jeder Glaubende in ihm ewiges Leben habe (3, 16). Das Alte Testament unterstreicht, daß *Gott* in Jesus Christus handelt. Es zeigt uns, daß das johanneische Zeugnis nicht ein Einfall seiner Zeit war, sondern daß es der Willensbewegung des längst in Israel bezeugten Jahwe entspricht, der seit Anfang trotz aller Schuld der Menschen auf ihr gesegnetes Leben aus ist. *So muß der*



*alttestamentliche Text* in seinem Eigenzeugnis weiterreden, eben um das *Christusgeschehen als eschatologisches Gottesgeschehen auszuweisen und vor falscher Isolierung und Historisierung zu bewahren.*

Andere Texte tun das gleiche in ähnlicher Weise. Am großen Veröhnungstag wird nach Lev. 16, 20 ff. im kultischen Akt alle Schuld Israels durch den Priester auf den Bock übertragen, der dann zu Asasel in die Wüste getrieben wird. Damit ist der sonst unentrinnbare Zusammenhang von Schuld und Schicksal durch einen rituellen Akt aufgelöst. Israel wird gelöst von dem Zwang synthetischer Lebensanschauung, das Schicksal, das es in seiner Schuld selbst gesetzt hat, zu tragen. Dem Text liegt daran zu bezeugen, daß Jahwe, der Bundesgott, diese Möglichkeit gestiftet habe, und daß Israel an den exakten Vollzug gestifteter Heilsordnung gebunden sei. Solch ein Text aus der Vorgeschichte des Neuen Testaments vermag mit seinem geschichtlichen Sinn zu bezeugen, *welch ein Wille Gottes hinter dem Christusgeschehen lebt, den fluchgeladenen Schuld-Schicksal-Zusammenhang für uns zu zerreißen.* Zugleich lassen derartige alttestamentliche Rituale immer noch ein Doppelpes erkennen: einmal das Neue, das mit Christus für Israel und die Völker anbrach und das die alten Ordnungen aufhob, doch so, daß der in ihnen exemplarisch bezeugte Gotteswille zu seinem eigentlichen Ziel kam; zum andern, daß das Heil hier wie dort menschlicher Eigenmächtigkeit entzogen, vielmehr an die gestiftete Gottesordnung gebunden ist: „*Wer an den Christus glaubt, der ist gerecht!*“

Wieder anders bezeugt die priesterschriftliche Stiftshüttenerzählung in merkwürdig feierlicher Umständlichkeit den Willen Jahwes, im heiligen Zelt mit Israel zusammenzukommen, inmitten der Israeliten zu wohnen und ihr Gott zu sein, der sie heiligt (Ex. 29, 42 ff.). | Ganz anders sagt Hosea, daß Gottes Erbarmen mit seinem Zorn im Streit liege. „*Mein Herz kehrt sich gegen mich, meine Reue entbrennt*“ (11, 8). So hilft das Alte Testament mit seinem vorläufigen geschichtlichen Zeugnis von Jahwe, dem Gott Israels, auf die mannigfachste Weise, das Christusgeschehen als das eschatologische Gottesgeschehen zu ergreifen und zu verkündigen<sup>94</sup>. Die vielfältigen alttestamentlichen Typen

<sup>94</sup> Insofern nimmt die Typologie die unaufhebbare Bedeutung des alten Weis-

bezeugen auf die lebendigste Weise, wer der Gott ist, mit dem die Gemeinde Jesu im Eschaton unterwegs ist.

b) Zugleich verdeutlichen sie Eigenart und Sinn der Sendung Jesu. Wir deuteten es schon über der jahwistischen Urgeschichte, dem Ritual vom großen Versöhnungstag und der priesterlichen Stiftshüttenerzählung an. Wir fügen hier noch einige andersartige Beispiele hinzu. Was bedeuten die prophetischen Gerichtsdrohungen in ihrem geschichtlichen Sinn für den gesamtbiblischen Scopus? „*Nur euch hab ich erwählt, von allen Sippen der Erde, drum abnde ich an euch alle eure Schulden!*“ (Am. 3, 2). Der Prophet bezeugt, daß für das Bundesvolk Gottes nur das Gericht übrig bleibt, wo es den Bundesherrn schmächt. Wie redet das in der neutestamentlichen Gemeinde weiter? Wenn der Eigeninhalt des prophetischen Wortes wirklich weiter verkündigen soll, wird man nicht zu schnell auf die antithetische Deutung ausbiegen dürfen, die besagt: das Gericht, das im alten Bund Israel trug, trägt im neuen Jesus Christus für Israel. In Analogie zur neutestamentlichen Entscheidung redet der Eigengehalt der prophetischen Gerichtsworte ganz anders weiter: auch im neuen Bund fängt das Gericht an am Hause Gottes (1. Petr. 4, 17), sind die, die den Sohn Gottes noch einmal kreuzigen, der Schande preisgegeben (Hebr. 6, 6), ist Christus den einen Geruch des Todes zum Tode, den anderen Geruch des Lebens zum Leben (2. Kor. 2, 16). So können das Alte Testament natürlich nicht mehr diejenigen hören, die das Neue Testament auf eine Formel von der Rechtfertigung des Sünders bringen, die allzu schmalspurig und wahrscheinlich nicht neutestamentlich verstanden ist; das Alte Testament hilft uns gegen eine Verkürzung des Neuen Testaments zur vollen Sicht der Sendung Jesu.

Ganz anders tun z. B. die Klageliedformulare des Psalters diesen Dienst, wo sie dem Israeliten typische Nöte vor Gott bringen helfen

sagungsbeweises auf. Vgl. W. Zimmerli, o. S. 75: „Die Kategorie Verheißung-Erfüllung dient dazu, die unverrückbare Gültigkeit der gottgeschenkten Gabe zu sichern.“ Das Alte Testament als Anrede S. 84: „Das Hören auf das Alte Testament sichert die wahre Geschichtlichkeit Jesu Christi, indem sie nicht nur den *kairós* eines ‚Heute‘, sondern dazu auch ein Gestern und damit dann wohl auch ein Morgen sichtbar macht. Christus ist ‚der da kommen soll‘.“



oder auch in der Häufung der Nöte dafür sorgen, daß sich in ihnen jeder Beter in Israel unterbringen kann. In Israel lebt das Angebot, mit Not und Schuld vor Jahwe treten zu dürfen. Man kann etwa beim | 22. Psalm gewiß sagen, dieses Formular warte in Israel auf den Beter, der die Fülle der in ihm ausgesprochenen Nöte der Gottverlassenheit exemplarisch vor Gott trage. In seinem Wortsinn verdeutlicht er also als ein Dokument der Kultusgeschichte Israels den Leidensdienst Jesu im Eschaton Israels. Aber eben so bietet er sich den Gliedern seiner Gemeinde aufs neue an. Das Angebot an Israel ist Angebot an alle Menschen, alle ihre konkreten Nöte in der Gemeinschaft der Leiden Jesu vor Gott trotz allem zuversichtlich unterzubringen. So helfen uns gerade die Klage- und Danklieder des Psalters, den Sinn der Sendung Jesu im gelebten Leben zu erfassen<sup>95</sup>, „Heilsgeschichte“ als „die Geschichte, in der alle andere Geschichte beschlossen ist“, zu erfahren (K. Barth, KD III, 1, S. 64). *Das Alte Testament bewahrt das Christuszeugnis davor, in Christus-Philosophie zu entarten.*

c) In zahlreichen alttestamentlichen Texten nicht erst der Weisheitsliteratur, sondern schon der großen Geschichtswerke und der alten Rechtsbücher ist nicht Gott, sondern Israel das Subjekt der Aussagen. Ebenso wie das Alte Testament vorläufig, beispielhaft die Bewegung Gottes enthüllt, der in Jesus Christus für uns am Werke ist, so stellt es auch immer wieder den Modellfall des Bundesvolkes Gottes vor uns hin, an dem vorläufig und beispielhaft Wesen und Auftrag des eschatologischen Gottesvolkes zu erkennen ist. Da der Gott Israels nicht ohne sein Volk zu sehen ist, so bewahrt uns das Alte Testament davor, das neutestamentliche Christusgeschehen ohne die berufene Gemeinde, das Haupt ohne den Leib zu sehen.

Läßt man die vielschichtige Erzählung vom Durchzug durchs Meer Exodus 14 sich ausreden, so bezeugt sie doch, daß Israel als freies Gottesvolk ausschließlich durch die wunderbare Rettungstat Jahwes konstituiert wurde; Israels Beitrag war Zweifel, Angst und Wider-

<sup>95</sup> Wieder neu bezeugen die alttestamentlichen Sabbathtexte als Analogien den Sinn des eschatologischen Christusgeschehens; vgl. dazu E. Jenni, Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament, Theologische Studien 46 (1956) S. 35 ff.

spruch gegen den Sprecher Gottes. Zum Glauben kam es nur durch die überführende Gottestat, die trotz seines Unglaubens geschah. Ganz anders zeichnet Ezechiel (Kap. 37) in seiner Vision von dem Feld voller Totengebeine das Modell des Gottesvolkes, das stirbt um seiner Sünden willen, in denen es seinen Gott verließ, das aber durch den Geist Gottes, der die Toten zum Leben erweckt, aufs neue Wirklichkeit wird. Wieder anders sagt es Deuterocesaja (43, 8 ff.) über dem exilischen Volk, daß es trotz seiner ihm eigenen Blindheit der Zeuge Gottes unter den Völkern sei, weil ihm allein das Wort dessen anvertraut ist, der alle Geschichte macht.

Muß sich nicht das eschatologische Gottesvolk des neuen Bundes notwendig mißverstehen, wenn es diese alttestamentlichen Muster mit ihrem geschichtlichen Sinn nicht vor sich hergetragen sieht? | Wird es bei dem wirklichen Christus bleiben, wenn das Alte Testament nur „Christum bezeugt und sonst nichts“<sup>96</sup>? Welche Konsequenzen das hat, kann man sich an dem fatalen Auslegungstreit um Psalm 1 zwischen Fr. Baumgärtel<sup>97</sup> und G. v. Rad<sup>98</sup> klarmachen. Für Baumgärtel besteht die „tiefe Mächtigkeit“ des Psalms „vom Evangelium her“ eben darin, daß wir uns in ihm als in einem Spiegel erblicken, nämlich als die Pharisäer, die mit ihrer Frömmigkeit vor Gott gerecht zu sein behaupten. Hier sieht man, wie ein hermeneutisches Prinzip das Eigenzeugnis eines alttestamentlichen Textes völlig zum Schweigen bringen kann, nämlich jene Freude, unter der Weisung Jahwes zu einem fruchtbaren und bewahrten Leben zu kommen, das eben allein um der hingereichten Gabe des Wortes Jahwes willen „gerecht“ ist. Baumgärtel kann v. Rads exegetischem Befund, daß der Psalm auf einer Gnadenordnung stehe<sup>99</sup>, deshalb keine „theologische Relevanz“ zugestehen, weil ihn die Prämisse beherrscht, das Alte Testament sei Zeugnis „einer nichtchristlichen Religion“, die „in ihrem Selbstverständnis mit dem Evangelium zunächst einmal nichts zu tun hat“<sup>100</sup>. Wenn Baumgärtel

<sup>96</sup> Fr. Baumgärtel, Verheißung S. 127.

<sup>97</sup> Verheißung S. 66; EvTh 14 (1954) S. 300 f.

<sup>98</sup> EvTh 13 (1953) S. 408 f.

<sup>99</sup> A. a. O. S. 408.

<sup>100</sup> EvTh 14 (1954) S. 312 (Sperrungen von Baumgärtel!); vgl. o. S. 125 f.; Verheißung S. 119.



verzweifelt an von Rad die Frage richtet, wie denn alttestamentliches Kerygma für uns theologisch relevant sein könne, so kann die Antwort nur lauten: weil Jahwe *Θεός* ist, Vater Jesu. Eben unter dieser Voraussetzung muß der strahlende Glückwunschpsalm nicht in das düstere Bild eines Pharisäers umgemodelt werden, vielmehr tritt aus seinem Eigenzeugnis das Urbild jenes Gerechten hervor, dessen Speise es ist, den Willen Gottes zu tun (Joh. 4, 34), und mit ihm zugleich das Urbild einer Jüngerschaft, die rein ist um des Christuswortes willen, das er ihr sagt, und die in der Verbundenheit mit ihm viel Frucht bringt (Joh. 15, 1 ff.)<sup>101</sup>. Indem der 1. Psalm einen typischen Modellfall der Gliedschaft des Volkes Gottes herausstellt, hilft er gerade in den konkreten Zügen seiner Vorläufigkeit den Gliedern des Leibes Christi zur rechten Orientierung. *Das Alte Testament bewahrt die christliche Botschaft vor falscher Individualisierung.*

d) Zur ekklesiologischen Bedeutung des Alten Testamentes ist aber noch mehr zu sagen<sup>101a</sup>. Die große Mehrzahl alttestamentlicher | Texte bietet nicht typische Modellfälle des Volkes Gottes, sondern eine bunte Fülle von Wegen, Taten, Entscheidungen, Leiden des Volkes Gottes, lauter Einzelsituationen Israels und der Menschen. Fr. Baumgärtel fürchtet, „die Typologese töte das Interesse an der Geschichtsverhaftetheit des Alten Testaments, an der bewegten geschichtlichen Wirklichkeit“<sup>102</sup>. Das mag zutreffen für eine bestimmte Form der Allegorese,

<sup>101</sup> Vgl. im einzelnen H. W. Wolff, Psalm 1, EvTh 9 (1949/50) S. 385—394.

<sup>101a</sup> Allerdings nicht in der Richtung der theokratischen Deutung von A. A. v. Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament (BEvTh 23 [1955]). v. Ruler sieht hervorragend, wieviel für das Leben des Christen, der Kirche und der Welt vom rechten Verständnis des Alten Testaments abhängt. „Die gewöhnlichen Dinge der Welt sind — pneumatisch gesehen — die wichtigsten“ (S. 32). Aber er zeichnet einen falschen Gegensatz der Testamente, wenn er Theokratie im Alten, „nur“ Soteriologie im Neuen sieht (vor allem S. 65; 82 f.). Im Alten geht es primär um den *Bund* Gottes mit Israel, nicht um die Herrschaft Gottes über die Erde an sich; im Neuen mit der Versöhnung in Christus um die Aufrichtung der Herrschaft Gottes auf Erden. So ist auch von hier aus die typologische Sicht geboten: weil Gott in Christus seine eschatologische Herrschaft aufrichtet, darum ist rechte „theokratische“ Verkündigung nicht von der Verkündigung seines Heilswillens zu trennen, weder nach dem Alten noch nach dem Neuen Testament. Vgl. zu v. Ruler weiter die Besprechung seines Buches von J. J. Stamm und Th. C. Vriezen, u. S. 181—204.

<sup>102</sup> Verheißung S. 142.

die in jeden alttestamentlichen Text ihr neutestamentliches Wissen von Jesus Christus hineingeheimnissen möchte. Die Typologie aber, die die Erkenntnis der korrelativen Analogie der Testamente zum theologisch relevanten Hören auf das alttestamentliche Eigenzeugnis geführt hat, ist eben an den konkreten Geschichtsfakten und den situationsbedingten Zeugnissen des Alten Testaments aufs lebhafteste interessiert. Die von der historischen Exegese erstellten Konkreta alttestamentlicher Texte erkennt sie als Hilfen für die eschatologische Gemeinde Jesu Christi, den Weg konkreten Gehorsams in der Geschichte zu finden.

So liest sie denn mit neuer Spannung die Vätergeschichten und wie es in ihnen vom Verheißungswort zur Erfüllung kommt durch mancherlei Irrungen und Anfechtungen; hier findet die aus dem Wort Christi geborene Gemeinde exemplifiziert, wie in der wirklichen Welt durch Unglauben und Glauben Volk Gottes wird. So liest sie die Erzählungen von der Führung durch die Wüste mit ihren unablässigen Versuchungen zwischen den wohlbekannten Fleischtöpfen Ägyptens und dem unbekannten verheißenen Land, in Marsch gesetzt nur durch das Wort eines anfechtbaren Gottesboten und gewisse Zeichen der Gottesgegenwart. In dem jeweils zu erarbeitenden Eigenzeugnis jener Perikopen findet die vom Apostelwort geleitete und von gewissen Zeichen der Gegenwart Christi gestärkte Gemeinde typische Zurechtweisungen für ihren eigenen Weg. Sie liest das alte Bundesrecht Israels und bemerkt sein leidenschaftliches Interesse für die Armen, für die Sklaven und Fremdlinge; sie sieht es durch die Prophetie unüberhörbar unterstrichen, daß der Gott Israels eben über dem Recht der Besitzlosen wacht. So sieht sie sich auf ihrem Wege durch die Geschichte vor einer | sentimental und nur privatisierenden Interpretation des Liebesgebotes Jesu gewarnt und erkennt eben mit Hilfe des Alten Testaments neu, daß Jesus Christus das *Recht* des Armen aufgerichtet hat<sup>102a</sup>.

<sup>102a</sup> Auch hier wären *Antithesen* nicht zu übersehen. Man denke an das Nebeneinander von Lk. 9, 54 f. und 2. Kön. 1 und an die Rachepsalmen. Jesus Christus vertreibt den Geist der Rache, erfüllt aber zugleich das Pochen auf Gottes Erwählung und Zusage und das Warten auf seine Hilfe, das den „Rachepsalmen“ als Klageliedern eignet. Typologie stellt das Neue neben das Alte; sie tut nicht



Man bekommt neue Lust, das ganze Alte Testament durchzugehen, um aufzuspüren<sup>102b</sup>, wie in der Gemeinde Jesu das alttestamentliche Wort weiterredet, bis hin zu den Glückwünschen für Kinderreiche im 127. Psalm, die uns das rechte Verhältnis von Gottes Tat und Menschenwerk mitten im wirklichen Alltag recht sehen lehren, bis hin zu den Sammlungen von Weisheitssprüchen, die tausend praktische Hilfen zum rechten mitmenschlichen Verkehr, zur Selbsterziehung, vor allem zum rechten Reden und rechten Schweigen anbieten und die die eschatologische Gemeinde nur dann ausschlägt, wenn sie nicht am wirklichen und gänzlichen Leben mit Jesus Christus in der Furcht Jahwes ihre Freude hat. *Das Alte Testament bewahrt die christliche Botschaft vor Transzendentalismus.*

Eben das aber ist der letzte Dienst des Alten Testaments, den man noch ebenso gut an Hiob wie an Daniel exemplifizieren könnte, daß es in der Kirche „das Problem der Zeitlichkeit des eschatologischen Seins“<sup>103</sup> jedenfalls praktisch zu bewältigen hilft, wo es theoretisch | so ungemein notvoll ist und wahrscheinlich auch gedanklich nur unter stärkerer Einbeziehung des Alten Testaments geklärt werden kann.

so, als sage das Alte dasselbe wie das Neue; sie erkennt, wie das Alte dem vollen Hören auf das Neue dient, und verbirgt sich dabei Analogien nicht. Darum ist vielleicht besser von *Antitypik* als von Antithetik im Verhältnis der Testamente auch im Blick auf Texte wie 2. Kön. 1 oder „Rachepsalmen“ zu sprechen, die nicht nur im Gegensatz zu neutestamentlichen Einzelaussagen wie Lk. 9, 55, sondern in ihrem eigenen Zusammenhang gehört sein wollen, wobei der Ernst des Gerichtes über das gottwidrige Handeln wiederum nicht ohne neutestamentliche Entsprichungen zu sehen ist.

<sup>102b</sup> In solchem „Aufspüren“ müßte die urchristliche Durchforschung des ganzen Alten Testaments (vgl. C. H. Dodd o. Anm. 89) ganz neu bei uns in Gang kommen. Das beständige Leben in der Schrift, das Durchpflügen aller ihrer verschiedenartigen Partien führt zu Entdeckungen, die zur Verkündigung treiben. In der vollen und je neuen Begegnung mit der Fülle der Texte ereignet sich die charismatische Entdeckung der Texte; daß so in den alten Texten die Typoi zu reden beginnen, ist hermeneutisch nicht regulierbar (v. Rad, EvTh 12 [1952/53] S. 33), insofern hier die Texte die Gemeinde des neuen Bundes zu regulieren beginnen. Das schränkt nicht ein, sondern fordert viel mehr, daß wir gewissenhaft, „methodisch“ zuhören.

<sup>103</sup> R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 73 (1948) S. 666; zur Sache vgl. jetzt auch H. J. Kraus: Das Problem der Heilsgeschichte in der „Kirchlichen Dogmatik“, in „Antwort“ (Festschrift Barth 1956) S. 69—83.

Das Alte Testament hilft zur eschatologischen Existenz im Diesseits der Geschichte<sup>104</sup>. Es hat zu Dietrich Bonhoeffers letzten Sorgen gehört, daß wir das Diesseits vorzeitig aufheben, weil „wir das Neue Testament noch viel zu wenig vom Alten her lesen“<sup>105</sup>. „Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte“<sup>106</sup>. Darum können wir die Vielzahl mannigfacher Wegzeugnisse, die aber typisch sind für den Weg des Gottesvolkes in der Welt, unterwegs im Eschaton Jesu Christi nicht entbehren. Bonhoeffer hat den scharfen Satz niederschreiben können: „Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m. E. kein Christ“<sup>107</sup>.

Davor wollen uns die Bemühungen typologischer Interpretation des Alten Testamentes bewahren. Sie weiß dem Alten Testament nur so gerecht zu werden, daß sie geschichtliche, mit dem Neuen Testament vergleichende, und so verkündigende Auslegung übt. |

<sup>104</sup> Dazu gehört auch das neue Warten auf den kommenden Herrn, in dem die Kirche mitten in der Zeit der Erfüllung mit dem wartenden Gottesvolk des alten Bundes zusammengeschlossen ist; wie das alte Israel Schatten des Künftigen war, so ist auch die gegenwärtige Kirche „umbra futurae ecclesiae“ (Luther, WA 3 S. 306; vgl. EvTh 12 [1952/53] S. 103); ganz ähnlich sieht Calvin, „daß für den, der nach dem Kommen Christi lebt, auch das Wort Gottes im Bereich der pueritia ecclesiae verbindlich ist“ (H. H. Wolf, a. a. O. S. 113). Vgl. auch W. Zimmerli, a. a. O. S. 87. Ferner E. Fuchs, Hermeneutik (1954), der S. 200 „die paulinische Typologie“ einen ersten „Versuch der Interpretation der Geschichte aus dem Umgang mit der Zeit selbst“ nennt, der „der Gefahr der Historisierung der christlichen Hoffnung begegnen wollte“; S. 201: „Die Glaubenden bleiben in der historischen Anfechtung ihres Gnadenstandes auch menschlich nicht allein. Es ist Spiritualismus, die Hilfe in der Anfechtung aus einem isolierten Umgang mit Christus zu erwarten. Christus zeigt seine Macht an der Zeugniskraft der Väter.“ Treffend stellt O. Weber fest (Grundlagen der Dogmatik I 1955, S. 323): „Wo immer in der Christenheit das Alte Testament mit seiner *eigenen* Botschaft vom Neuen losgetrennt und in jener *eigenen* Botschaft nicht mehr gesehen wurde, da wurde aus der Christenheit notwendig eine Schar von Esoterikern, für die die Welt das Fremde war. So ist es bei Marcion gewesen. So ist es letztlich auch bei denjenigen zeitgenössischen Theologen, die das Neue Testament und seine Botschaft wesentlich unter dem Gesichtspunkt der ‚Entweltlichung‘ des Gottesverhältnisses betrachten.“

<sup>105</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (6. Aufl. 1955) S. 227 u. 182.

<sup>106</sup> A. a. O. S. 113.

<sup>107</sup> A. a. O. S. 113.



JOHANN JAKOB STAMM

## JESUS CHRISTUS UND DAS ALTE TESTAMENT\*

Zu A. A. van Rulers Schrift:

Die christliche Kirche und das Alte Testament

1956

Der folgende Beitrag zerfällt in zwei Stücke: Im ersten wird meine Besprechung der Schrift van Ruler's aus dem „Kirchenblatt für die reformierte Schweiz“, 112 (1956) S. 27 f., wiederholt, im zweiten sind neu einige Ergänzungen angefügt.

## I.

Der Verfasser der anzuzeigenden Schrift ist Inhaber einer „Kirchlichen Professur“ an der Universität Utrecht, und als solcher liest er über niederländische Kirchengeschichte, Liturgik und Dogmatik<sup>1</sup>. Die mit diesen Fächern gegebene Weite des Blickfeldes verrät sich in dem vorliegenden Buch durch eine das alttestamentliche Gebiet mit umfassende und zugleich stark darüber hinausgreifende Literaturkenntnis. Wiederholt werden neben verschiedenen niederländischen Autoren Calvin, Kohlbrügge und Brunner zitiert, während die Kirchliche Dogmatik von Karl Barth merkwürdig selten herangezogen ist.

\* Arnold A. van Ruler hat mit seiner Schrift „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ (BEvTh 23, 1955) in anderer Weise als Fr. Baumgärtel (dazu s. o. S. 140 ff.) in die Diskussion eingegriffen, die durch die ersten Veröffentlichungen des Arbeitskreises „Biblischer Kommentar“ (EvTh 12 [1952/53] S. 1—104, vgl. o. S. 54—101) in Gang gekommen ist. Die hier vorgelegten Beiträge sind auf der Frühjahrstagung des Arbeitskreises „Biblischer Kommentar“ vom 26.—28. März 1956 vorgetragen worden.

<sup>1</sup> Diese Angaben verdanke ich einer freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. H. van Oyen in Basel.

Die Schrift zeigt folgende Gliederung: Einleitung S. 7—12, I. Kapitel: Das Alte Testament als solches und seine Exegese S. 13—33, II. Kapitel: Sieht das Alte Testament selbst bereits den Christus? S. 34 bis 68, III. Kapitel: Die Notwendigkeit des Alten Testaments für die christliche Kirche S. 69—92.

In der Einleitung wird ausgeführt, wie schwierig und zugleich wichtig die hermeneutische Klärung gegenüber dem Alten Testament ist. In welchen Dimensionen der Verfasser das Problem gesehen haben will, spricht er aus in dem Satz (S. 9): „Unser ganzes Verständnis des Reiches Gottes und damit der Katholizität des christlichen Glaubens, der Kirche und des Christentums wird bestimmt durch das, was wir über das Alte Testament denken, und durch die Weise, wie wir mit ihm umgehen.“ Die Schwierigkeit der Sache wird erläutert durch eine Liste von nicht weniger als 10 „Lösungen“, mit denen die christliche Kirche in Vergangenheit und Gegenwart dem Alten Testament glaubte gerecht werden zu können.

Im ersten Kapitel werden vier Fragen erörtert, nämlich die, ob es in den beiden Testamenten um den gleichen Gott gehe, ob und wie man, wenn das Alte Testament Offenbarung ist, wissenschaftlich zu ihr durchstoßen könne; wozu Gott in Israel gegenwärtig sei, und in welchem Verhältnis unsere exegetische und homiletische Bemühung am Alten Testament zu einander stünden. Es würde zu weit führen, wollten wir den Reichtum und die Kraft der Gedanken, die van Ruler hier entfaltet, vollständig wiedergeben. Nur wenig sei herausgegriffen<sup>2</sup>.

Bei der zweiten Frage wird die Möglichkeit, das Alte Testament als Offenbarung zu erfassen, anerkannt aufgrund der Tatsache, daß die Inspiration nicht aufgeht in der Inspiration der Bibelschreiber, sondern „ebenfalls Inspiration der Schrift“ ist (S. 19). Der Verfasser stützt sich dabei auf eine Stelle aus Bengels Gnomon, natürlich hätte er auch KD I/2 S. 571 ff. heranziehen können. Die so zu erkennende alttestamentliche Offenbarung selber sieht er (S. 22) in der „Selbstmitteilung oder jedenfalls Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes

<sup>2</sup> In diesem Kapitel ist auf S. 17 im deutschen Text das holländische Wort „Kleietabletten“ stehen geblieben; es ist mit „Tontafeln“ zu übersetzen.



in einer Reihe von Taten . . .“ Im Zusammenhang damit wird betont, „es geht um mehr als das Wort, es geht um die Gemeinschaft des heiligen Gottes mit seinem auserwählten Volk“; daher könne man sich auch auf die Frömmigkeit oder die Theologie des Alten Testaments nicht zurückziehen (S. 23 f.). |

Bei der vierten, dem Verhältnis von Exegese und Homiletik gewidmeten Frage kommt van Ruler (S. 31 f.) zum Ergebnis, daß bei der Predigt aus dem Alten Testament „im Pneuma eine incidentelle Wiederholung Israels stattfindet . . . Wir sind und werden zu Israel gemacht und gesetzt, um Christus herum, durch den Geist“. Aus dieser Gleichzeitigkeit mit Israel heraus muß die Predigt eschatologisch-theokratisch, Reichspredigt und nicht Christuspredigt, sein. „Die Predigt handelt dann über dieselben konkreten, irdischen Dinge, um die es im Alten Testament auch geht“ (S. 32).

Das zweite Kapitel mit seiner Frage, ob das Alte Testament selber schon den Christus sehe, ist im wesentlichen kritischer Natur, indem das angeblich die Testamente Trennende oder Unterscheidende in den Vordergrund gerückt wird. Dabei macht der Verfasser u. a. folgende Punkte namhaft:

1. Es gibt im Alten Testament als dem Dokument einer immer wieder durch Verheißungen vorwärts getriebenen Geschichte mehrere solcher Verheißungen, die sich auch widersprechen. Daher kann Christus nicht die eindeutige Erfüllung ihrer aller sein (S. 42), wie er überhaupt (S. 37) nur *eine* Tat Gottes neben andern im israelitischen Volk ist. Entsprechend gibt es (S. 48) im Neuen Testament *einen* Weg der Versöhnung, im Alten dagegen viele.

2. Im Alten Testament ist der Messias ein Mensch, im Neuen Gott selber, weshalb auch die Gottheit Jesu aus dem ersteren nicht abgeleitet werden könne (S. 46 f.).

3. Die neutestamentliche Art der Mission als Aussendung von Boten ist im Alten Testament nicht vorgesehen, ebensowenig auch die Ablehnung des Messias durch Israel (S. 49 f.).

In den Geleisen solcher Kritik, zu welcher im einzelnen Verschiedenes vorzubringen wäre, das jetzt unterdrückt sei, kommt van Ruler dazu, nicht nur die Allegorese als hermeneutisches Prinzip abzulehnen,

sondern auch die Typologie, die er heute namentlich bei von Rad (EvTh 12 (1952/53) S. 17 ff., s. o. S. 11 ff.) vertreten und im Zusammenhang mit Noth's Biblischem Kommentar drohend heraufkommen sieht. Die Typologie wird abgelehnt, weil, wie auch schon Aussagen des ersten Kapitels erkennen lassen, das christozentrische Denken dem Alten Testament gegenüber überhaupt abgelehnt wird. Die betreffenden Sätze, die als das Herzstück des ganzen Buches bezeichnet werden können, lauten (S. 65): „Jesus Christus ist eine Notmaßnahme, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat. Darum muß man ihn nicht mit aller Gewalt im Alten Testament finden wollen; auch dann nicht, wenn man als christlicher Theologe das Alte Testament bis auf Gott hin untersucht.“ Kurz vor dieser Stelle findet sich noch die Frage (S. 64): „Geht es Gott in der Schöpfung wirklich um die Gnade, den Bund, das Heil, oder geht es ihm im Heil nicht vielmehr nur um die geschaffene Wirklichkeit — daß sie vor seinem Angesicht bestehen kann?“

Im dritten Kapitel sucht van Ruler von seinen Voraussetzungen aus die Notwendigkeit des Alten Testaments für die christliche | Kirche zu erweisen, wobei er sich der Begriffe: Legitimierung, Fundierung, Interpretation, Illustrierung, Historisierung und Eschatologisierung bedient. Es mag genügen, beim ersten und letzten dieser Worte zu zeigen, was der Verfasser darunter versteht: Zur Legitimierung Jesu ist das Alte Testament nötig, weil über seine Messianität nur entschieden werden kann, indem die Frage beantwortet wird, ob Jesus wirklich die Werke Gottes tut. „Was aber die Werke Gottes sind, das läßt sich nur an Hand des Alten Testaments feststellen“ (S. 70). Bei der Eschatologisierung ist vorweg zu beachten, daß van Ruler den Ausdruck eschatologisch als Hinweis darauf versteht, „daß es ursprünglich und endgültig und darum durch alles hindurch um Gott selbst und um die Welt im nackten Bestehen der Dinge geht“ (S. 82). Das schimmert nach ihm im Neuen Testament „wohl ab und zu einmal durch“. Im Alten Testament sei aber dieses Ursprüngliche und Endgültige, diese Treue gegenüber der Erde und der Zeit viel deutlicher sichtbar. In dieser Hinsicht müsse mit großem Nachdruck von einem Mehrwert des Alten Testaments gegenüber dem Neuen geredet werden. Dort



gehe es viel positiver um die Schöpfung und das Reich, um die Heiligung und die Humanität, um Kultur, Staat und Gesellschaft. Aus diesem Grunde sei auch das Alte Testament nicht christologisch, sondern eschatologisch oder theokratisch auszulegen. „Da bleibt ein tiefes Vertrauen in die Güte der Welt, in die Brauchbarkeit des Menschen und in die Möglichkeit, die Erde zu heiligen“ (S. 83).

Wer auf den Inhalt des Buches zurückblickt, mag, besonders etwa im sicheren Besitz von Vischers Christuszeugnis und Barths Kirchlicher Dogmatik, geneigt sein, rasch zu einer scharfen Kritik auszuholen. Ob er dabei allerdings die Zustimmung von Vischer und Barth fände, dürfte fraglich sein. Doch wie dem auch sei, mir scheint es recht und geradezu geboten, daß man zunächst mit Einwänden zurückhält und sich lange das Anliegen van Rulers vergegenwärtigt. Dazu gehört auch, daß dieses in den Zusammenhang der gegenwärtigen wissenschaftlichen Situation hineingestellt wird. In dieser nimmt Baumgärtel mit seiner Schrift: „Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments“, 1952, eine gewisse Stellung ein. Im Gegenüber zu Baumgärtel tritt van Rulers Versuch erst ins rechte Licht. Beim Ersteren bleibt vor lauter Geistigkeit und Innerlichkeit vom Alten Testament nicht mehr viel übrig, gilt es doch die zahlreichen, in seinem Realismus begründeten Schranken abubrechen, die es für den Christen so peinlich umgeben. Bei Letzterem die volle und freudige Bejahung des Realismus, der Diesseitigkeit und Weltlichkeit, so sehr, daß das Alte Testament in seinem Wert für die Predigt noch über das Neue zu stehen kommt.

Ist es nicht Höhenluft, die einen hier umweht, ist man nicht dankbar für die weite und freie Sicht, die sich einem über vergeistigende Ängstlichkeiten hinweg auftut? Spürt man nicht das tiefe und gute Wissen um die politische Verantwortung der Gemeinde, welches die Bemühung van Rulers leitet? Dürfen wir schließlich nicht auch ein wenig stolz sein darüber, daß auf dem Grund reformierter Tradition so über das Alte Testament geredet werden kann?

Freilich, nachdem man sich das alles klargemacht hat, wird ein kritisches Fragen nicht zu umgehen sein. Dieses wird, wie schon ange-

deutet, Einzelheiten betreffen, die im zweiten Kapitel zur Unterscheidung zwischen den Testamenten beigebracht sind, vor allem aber das Problem der sog. christologischen Auslegung des Alten Testaments. Ist es wirklich so, daß sie wegen der alttestamentlichen Reichshoffnung, die weiter und größer sei als das Versöhnungswerk Jesu — eine Notmaßnahme —, zur Seite geschoben werden darf? Kann bezweifelt werden, daß es Gott in der Schöpfung wirklich um Gnade, Bund und Heil geht? Offenkundig hat van Ruler das Ziel, von dem die Bibel kündigt, richtig gesehen und es auch eindrucksvoll zur Geltung gebracht; aber den Weg, der dazu führt, hat er für weite Strecken aus den Augen verloren. Hat er denn mit seinem Versuch, zwar mit Christus, aber nicht ganz und gar durch ihn zum Ziel zu gelangen, nicht die ganze Bibel gegen sich? Das Alte Testament — Jahwist und Priesterschrift — mit seinem Wissen vom Bund als Ziel der Schöpfung, vom Bund, den das Volk, der Rest, der Eine vertritt, und das Neue Testament mit seiner Kunde vom Erscheinen dieses Einen, der gekommen ist, um Israel und die Welt zu retten.

Was bei der hermeneutischen Frage auf dem Spiel steht, erkennt man übrigens bei van Ruler selber. Er stellt am Schluß (S. 91) die Frage, ob Gott in seinem Weltplan mit dem Volk Israel noch etwas vor habe. Darauf glaubt er mit einem „non liquet“ antworten zu müssen. Das mag von seinen Voraussetzungen aus verständlich sein, es zeigt aber zugleich, wohin es führt, wenn man sich von der biblischen Linie mit ihrem „allein durch Christus“ entfernt. Van Ruler tut es, weil er eine Beeinträchtigung der theokratischen Reichshoffnung befürchtet. Mit ihm wissen wir, daß diese unter uns immer reicher und voller zur Geltung kommen soll, und von ihm lassen wir uns an den Dienst erinnern, den das Alte Testament hier hat; gegen ihn vertrauen wir aber auch darauf, daß das gerade dann geschieht, wenn dieses in rechter Weise, gemäß seiner heilsgeschichtlichen Ordnung als Vorbereitung und Abschattung des Kommenden „christologisch“ ausgelegt wird, als ein Zukunftsdokument, dessen Zusagen in Jesus und seiner Gemeinde in Verwirklichung begriffen, aber noch nicht in letzter Fülle real geworden sind, weshalb das Alte Testament nicht nur abgeschlossene Ver-



gangenheit bezeugt, sondern stets auch die Hoffnung auf das Ende mit seinen Gaben lebendig erhält und nährt.

Wie sehr das letztere gilt, ist uns durch van Ruler erneut vor Augen gestellt worden. Und der Dank dafür darf billigerweise das letzte Wort haben. |

## II.

Die vorstehende Besprechung möchte ich ergänzen, indem ich auf die Darlegungen des zweiten Kapitels zurückkomme. Es trägt, wie bemerkt, die Überschrift: „Sieht das Alte Testament selbst bereits den Christus?“ Van Ruler kommt hier eher zu einem negativ-kritischen Ergebnis, indem er das, was seiner Meinung nach die Testamente trennt, in den Vordergrund rückt. Seine hierbei geäußerten Gedanken sind oben (S. 183) in drei Punkten zusammengefaßt. Ich möchte diese noch einmal nennen, um sie dann der Reihe nach zu besprechen:

1. Es gibt im Alten Testament als dem Dokument einer immer wieder durch Verheißungen vorwärts getriebenen Geschichte mehrere solcher Verheißungen, die sich auch widersprechen. Daher kann Christus nicht die eindeutige Erfüllung ihrer aller sein (S. 42), wie er überhaupt nur *eine* Tat Gottes neben anderen im israelitischen Volk ist (S. 37). Entsprechend gibt es im Neuen Testament *einen* Weg der Versöhnung, im Alten dagegen viele (S. 48 f.). Erst im Neuen Testament, so wird hier auch gesagt, komme der Stellvertretungsgedanke endgültig zum Durchbruch.

2. Im Alten Testament ist der Messias ein Mensch, im Neuen Gott selber, weshalb auch die Gottheit Jesu aus dem ersteren nicht abgeleitet werden könne (S. 46 f.).

3. Die neutestamentliche Mission als Aussendung von Boten ist im Alten Testament nicht vorgesehen, ebensowenig auch die Ablehnung des Messias durch Israel (S. 49 f.).

Was den ersten Punkt anlangt, so hat van Ruler mit dem Achten auf die im Alten Testament sich widersprechenden Verheißungen das normale Empfinden auf seiner Seite. Es nimmt diese Widersprüche rasch und leicht wahr, und ich muß gestehen, bei der so sicher tren-

nenden Methode van Rulers an Abraham Kuenen erinnert worden zu sein, der in seinem Werk „De Profeten en de Profetie onder Israel“ (1875) S. 114 ff. lange Listen angeblich nicht erfüllter Weissagungen bringt. Aber man muß doch fragen, ob die Methode der Reihung, wie sie Kuenen im großen Stil übte, und wie sie van Ruler (S. 42 Anm. 33) reduziert auch noch pflegt, sachgemäß sei. Täuscht sie nicht eine Objektivität vor, die tatsächlich nicht besteht, indem man sich durch sie nur eine Ansicht bestätigen läßt, die man von vornherein schon über das Verhältnis der Testamente zu einander hatte? Bei Kuenen war diese voraufgehende Ansicht gegeben in seinem ungebrochenen Glauben an den geschichtlichen Evolutionismus, bei van Ruler findet sie sich in seinem Begriff der Theokratie, der ihn das Alte Testament dem Neuen vor- und übergeordnet sein läßt.

Demgegenüber wird man allgemein sagen müssen, daß die Methode der Aufzählung gegenüber den alttestamentlichen Weissagungen nicht genügt. Sie müssen vielmehr innerlich erfaßt, gewogen und vor allem mit dem Ganzen des Alten Testaments | verknüpft werden. Und bei diesem Ganzen gilt es, gegenüber allen Versuchen und Möglichkeiten unseres schematisierenden Denkens festzuhalten, daß es im Alten Testament nicht um Grundsätze geht, sondern um die Dokumente einer wirklichen Geschichte, die aber als besondere Veranstaltung Gottes in der Welt nicht den allgemeinen Gesetzen untersteht. Es ist Heilsgeschichte mit ihrer besonderen Art, die wir von uns aus nicht kennen; der wir aber aufgrund der Dokumente behutsam nachzuspüren vermögen. Was soeben nachspüren genannt wurde, ist eine strenge wissenschaftliche Arbeit, die mit bloßem Vermuten oder einem freihändigen Für-richtig-Halten nichts zu tun hat. Diese Strenge, das Sich-unterordnen unter die vorgegebene Sache, vermißt man bei van Ruler doch etwas.

Wendet man dieses Allgemeine auf die speziellen Probleme an, so erscheint die Verschiedenheit der Verheißungen in anderem Licht. Sie wird zum Zeichen für die je verschiedene in der Geschichte gegebene Ursprungssituation derselben — Zusage des Landbesitzes oder der Rückkehr aus dem Exil —, die aber dennoch eine übergeordnete Zusammengehörigkeit nicht ausschließt. Sie findet sich darin, daß alle



diese Verheißungen, so sehr sie je ihren geschichtlichen Ort haben, über diesen hinausführen, indem sie nach etwas Endgültigem oder Eschatologischem drängen, d. i. die Gegenwart Gottes in seinem Volk.

In den Bereich der alttestamentlichen Verheißung gehören auch die Ämter: Messias in seinen verschiedenen Formen, Menschensohn, Gottesknecht. Sie liegen in der Tat im Alten Testament auseinander, das gibt jedoch kein Recht, sie gegeneinander auszuspielen und sie vom Neuen Testament abzuheben. Es geht um Ämter im Bundesvolk, dem Träger der Heilsgeschichte, so dürfen wir uns daran halten, daß Jesus sie alle für sich beansprucht hat und sie dadurch in der Erfüllungszeit zusammengekommen — wie man weiß, für die damaligen Juden unerwartet zusammengekommen sind. Das neutestamentliche Zeugnis über den Anspruch Jesu ist eindeutig, so daß wir uns nicht davon distanzieren können, um etwa beim Messiasbild den Kriegsmessias gegenüber dem Friedefürsten herabzusetzen oder mindestens zu vernachlässigen. Im Kriegsmessias ist gerade die für van Ruler so wichtige theokratische Seite der Hoffnung verankert. Sie bleibt im Neuen Testament in Geltung, gegenüber dem Alten Testament nicht durch den Inhalt verschieden, wohl aber durch die grundlegende Tatsache, daß Jesus ihr Träger geworden ist.

Wenn van Ruler bei der Versöhnung die vielen alttestamentlichen Wege dem einen neutestamentlichen gegenüberstellt, so spielt dabei offenbar eine Rolle, daß, wie er sagt, der Stellvertretungsgedanke erst im Neuen Testament endgültig zum Durchbruch komme. Das ist eine recht kurzschlüssige Auskunft, die wohl einige an der Oberfläche liegenden Tatsachen für sich, das innere Wesen der Bibel aber gegen sich hat. Im Blick auf das Buch von Cullmann über „Christus und die Zeit“ braucht es nicht viele Worte darüber, wie zentral tatsächlich der Stellvertretungsgedanke im Alten Testament von Anfang an ist. Dieser hat seine Geschichte mit Jesus, dem Gottesknecht, als Ende. Es ist also nicht so, wie es nach den Formulierungen bei van Ruler scheinen könnte, als ob im Neuen Testament eine zuvor noch verdunkelte Erkenntnis ans Licht käme. Was Stellvertretung und Sühne sei, wußte Israel deutlich genug; was es noch nicht wußte, war allein die Art ihrer endgültigen Verwirklichung in Jesus von Nazareth.

Beim zweiten Punkt — im Alten Testament der Messias Mensch, im Neuen Gott — ist um des Gegensatzes willen der Tatbestand ungenau und unangemessen wiedergegeben. Nur die Natur des israelitischen Königs ist berücksichtigt und nicht zugleich die mit seinem Amt gegebene Rechtsstellung. Würdigt man diese, so kann man gewiß nur sagen, daß der Messias im Alten und im Neuen Testament göttlich ist, dort per adoptionem hier ex origine. Durch die apodiktische Trennung van Rulers wird der Blick verbaut für das Geheimnis heilsgeschichtlicher Führung, das gerade am Messiasamt deutlich wird: Die vielen adoptierten Amtsträger des Alten Bundes als Vorbereitung und *τύποι* auf den *einen* Sohn hin.

Beim dritten Punkt ist van Ruler zunächst unbedingt rechtzugeben: Der neutestamentliche Apostolat ist im Alten Testament nicht vorgesehen. Ebenso unbedingt muß man aber die negative Akzentuierung ablehnen, welche das bei van Ruler bekommt, in dem Grad, daß er Jesus eine „Notmaßnahme Gottes“ nennen kann.

In diesem Zusammenhang ist vorweg festzustellen, daß zwar der neutestamentliche Apostolat im Alten Testament nicht vorgesehen, aber dennoch der Übergang von Israels Wahrheit an die Völker erwartet wurde. Insofern hat der neutestamentliche Apostolat doch einen alttestamentlichen Unterbau. Die Verkündigung an die Heiden ist als ein Gut der Endzeit beiden Testamenten eigen. Verschieden ist nur die Art der Verwirklichung. Im Alten Testament wird jene erwartet als ein Stück des Rettung und Gericht umfassenden Endzeitgeschehens. Im Neuen Testament gibt es eine zeitliche Dehnung, indem vor Gericht und Ende die Epoche der Evangeliumsverkündigung eingeschoben ist<sup>3</sup>. Wie diese zu bewerten sei, ob als Notstand oder Glücksgabe, lehrt das Neue Testament mit den Worten und Taten Jesu und dem Zeugnis der Apostel deutlich genug: Es ist Gnadenzeit. Sie enthält Frist für Israel und Angebot an die Völker, ohne damit aber irgendwie die beiden Testamente zu trennen und die Verheißungen des Alten Testaments hinfällig werden zu lassen. Sie bleiben, wenn auch ihre Verwirklichung in Stufen geschieht.

<sup>3</sup> Vgl. dazu jetzt: F. Flückiger, Der Ursprung des christlichen Dogmas (1955) S. 108 f.



Was das bedeutet, läßt sich beispielhaft an der Setzung des Neuen Bundes darstellen. Dieser ist durch Jesu Stiftung Tatsache geworden, damit in seinem Stiftungsakt Vergangenheit und in seinem Dasein Gegenwart. Gegenwart in der Endzeit, welche die mit dem Heiligen Geist als Angeld des Kommenden ausgerüstete Gemeinde, aber noch keine Umwandlung von Natur und Menschen kennt. Jesus hat dem Gesetz Genüge getan, es erfüllt, und aus diesem Grund gibt es in seiner Gemeinde keine Gesetzeswerke mehr, dafür „*Früchte des Geistes*“ (Gal. 5, 22 ff.). Der Heilige Geist kann die Natur des Menschen ergreifen und umschaffen, jedoch wird er damit nicht zu einem Wesensbestandteil des Menschen. Darum gibt es die „*Früchte des Geistes*“ nicht ohne Gehorsam, dem noch immer der Ungehorsam gegenübersteht. Die von Jeremia erwartete Zeit mit dem Gehorsam als der alleinigen Möglichkeit ist noch nicht angebrochen. Der von Jesus gestiftete Neue Bund gehört aber schon der Gnadenzeit der Evangeliumsverkündigung und nicht erst der Vollendung an.

TH. C. VRIEZEN

## THEOKRATIE UND SOTERIOLOGIE

Zu A. A. van Rulers Schrift:

Die christlichen Kirchen und das Alte Testament\*

1956

Es ist keine leichte, doch eine gerne übernommene Aufgabe, etwas zu der neuen Veröffentlichung meines verehrten Utrechter Kollegen van Ruler zu sagen. Nicht nur wegen des Themas, sondern auch wegen der in diesem Buche ausgearbeiteten Ideen. Der Autor macht es seinem Kritiker von vornherein leicht, seine eigenen Gedanken offenerzig auszusprechen, wenn er in seinem Vorwort mit den Sätzen anfängt: „Nicht so leicht wird jemand von den in dieser Abhandlung vorgetragenen Gedanken sagen, sie seien die endgültige Lösung des Problems. Ich selber werde jedenfalls der letzte sein, der dies behauptet.“ So gibt es jedenfalls *ein* offenes Ohr für einige Bedenken.

Ohne Schwierigkeiten ist die Sache eben darum nicht, weil die Schrift sehr kurz gefaßt, in bestimmter Hinsicht zu kurz gefaßt ist. Sie stürzt sich unvermittelt auf die schwierigsten und tiefsten Fragen, die die alttestamentliche Theologie bewegen, ohne den Leser erst ein wenig in die theologische Gedankenwelt und die eigenen Voraussetzungen des Verfassers einzuführen. Daß aber sein Näherungsverfahren zu der alttestamentlichen theologischen Problematik von ganz eigenen dogmatischen Voraussetzungen ausgeht, wird dem Leser auf Schritt und Tritt immer deutlicher. Daß diese Methode, mit der Tür ins Haus zu fallen, nicht nur seinen Reiz, sondern ebenso seine Schwierigkeiten hat, erweist sich beim Durcharbeiten des Buches immer stärker.

Auf der ersten Seite der Einleitung im zweiten Satz sagt van Ruler

\* Vgl. die Anm. \* S. 181.



schon, daß es bei der Frage um die „theologische Grundhaltung“ geht, die über unsere Haltung hinsichtlich des Alten Testaments entscheidet, wobei eine Wechselwirkung besteht zwischen beiden, so „daß einerseits die theologische Grundhaltung über unsere Haltung hinsichtlich des Alten Testaments entscheidet, andererseits aber auch die Haltung gegenüber dem Alten Testament unsere allgemeine theologische Position mitbestimmt.“ Es wird deutlich werden, daß bei van Ruler der erstgenannte Fall überwiegt, am deutlichsten, wenn er S. 18 von einer Buchwerdung des Wortes Gottes spricht und im Anschluß daran von der Inspiration der Schrift. Diese dogmatische Entscheidung in dem, was er selbst den „Nerv des Schriftproblems“ nennt, bestimmt alles Weitere; denn von diesem Gesichtspunkt aus kann und muß van Ruler ganz pauschal vom Alten Testament als integrelem Wort Gottes ausgehen, wie er es auch sehr konsequent tut.

Auf S. 8 wird der zitierte Gedanke ausgearbeitet und gesagt, daß die „Sache des Alten Testaments“ über die Frage entscheidet, wie wir Jesus Christus und sein Heil verstehen, wie wir der christlichen Kirche und dem Apostolat gegenüberstehen, wie wir über das Reich Gottes denken und wie wir das irdische Leben und die ganze Struktur der christlichen Existenz werten.

Es geht van Ruler bei der Frage nach der richtigen Wertung des Alten Testaments um ein Problem, das systematisch-theologisch neu durchdacht werden soll, weil keine Gestalt der christlichen Kirche „das Letzte gewußt hat von dem, was Gott mit dem Alten Testament in der christlichen Situation vorhat und von dem, was sie selbst mit ihm wollte und tat“ (S. 9). In den christlichen Kirchen sind viele Grundfassungen gegenüber dem Alten Testament vertreten (er nennt zehn unterschiedliche), die doch nicht befriedigen können. Darum soll angesichts der Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung das Problem ganz neu systematisch-theologisch gestellt und durchdacht werden. Am Ende des Buches, und hie und da schon eher, zeigt sich, daß der Verfasser doch bestimmten Lösungen, die die Theologie im Laufe ihrer Geschichte gegeben hat, sehr nahesteht. Z. B. kehrt die typologische Deutung, die abgewiesen wird, in anderer Form wieder zurück, wenn das Alte Testament die Illustration für die Botschaft des Evan-

geliums liefert; ebenfalls der Gedanke der vorbereitenden Bedeutung des Alten Testaments, wenn anerkannt wird, daß im Neuen Testament viele Intentionen des Alten Testaments unwiderruflich in Erfüllung gegangen sind (S. 73). Darin liegt zu gleicher Zeit eine unausgesprochene Anerkennung des heilsgeschichtlichen Verständnisses des Alten Testaments. Die Unterscheidung, die van Ruler S. 25 zwischen der Idee der vorwärtsschreitenden Offenbarung, gegen die er opponiert, und der Idee eines heilsgeschichtlichen Fortgangs der Offenbarung macht, ist doch wohl zu subtil. So gibt es in seinem Buche in mancher Hinsicht ein merkwürdiges Oszillieren der Gedanken, das offenbar dem pendelartigen systematischen Denken des Autors inhärent ist.

Von Anfang an ist deutlich, und es wird beim Weiterlesen noch immer klarer, daß die Frage, um die es dem Verfasser geht, das Alte Testament in seiner Ganzheit ist und daß man von ihm keine subtilen Untersuchungen der einzelnen alttestamentlichen Bücher und ihrer Bedeutung innerhalb des Kanons zu erwarten hat. Es hat den Anschein, als ob diese Frage gar nicht für ihn besteht. Das werden gerade die Alttestamentler, für die das Buch doch anscheinend in erster Linie geschrieben wurde, als eine peinliche Lücke empfinden, denn gerade in diesen Sachfragen liegen für sie die größten Schwierigkeiten. Kann man denn überhaupt über das Alte Testament — angesichts der historisch-kritischen Forschung! — sprechen, ohne diesen Problemkreis anzurühren? In dieser Hinsicht läßt das Buch die Alttestamentler „in der Kälte stehen“. Der Verfasser umgeht gerade die Fragen, die sie am tiefsten bewegen, seit es eine historisch-kritische Forschung gibt. Von ihren Ergebnissen ist in dem Buche nach der Einleitung gar keine Rede mehr. Wie mit einer tiefen Verneigung vor ihnen geht van Ruler weiterhin an ihnen vorbei. Es geht ihm nicht um historisch-kritische und somit um historisch-theologische Fragen, sondern darum, den Theologen von heute — allerdings zuerst den Alttestamentlern unter ihnen, denn er greift in ihre neuesten Diskussionen über die Exegese energisch ein — einen neuen Ausblick, eine neue Sicht auf das Alte Testament zu öffnen, eine Sicht, die die heutige Theologie verloren oder eher, die die Theologie tatsächlich nie erfaßt hat.

Dieser neue Ausblick besteht in einer bis zur äußersten Konsequenz



durchgeführten Sicht auf das Alte Testament, die im calvinistischen Denken seine Wurzel hat. Nachdem er wie im Vorübergehen die Buchwerdung der Offenbarung und die Inspiration der Bibel (S. 18 f.) festgestellt und also die Grundlage für seinen Ausgangspunkt geschaffen hat, der das Alte Testament in seiner Ganzheit als Offenbarungsmittel darstellt, kommt er zum Wesentlichen seiner Auseinandersetzungen. Dabei zeigt es sich, daß es ihm auf zwei Sachen im Alten Testament ankommt: das Faktum der Theokratie in Israel und den Gehalt dieser Theokratie; beides hängt natürlich unmittelbar zusammen.

Der qualitative Gehalt des Alten Testaments wird in dieser Weise näher bestimmt: wesentlich geht es im Alten Testament nicht um Religion, sondern „um sehr konkrete profane Dinge: der Besitz des Landes, die Gabe der Nachkommenschaft, die Vermehrung des Volkes, ein ‚ewiges‘ Königtum, eine Gesellschaft auf der Grundlage der Gerechtigkeit und Liebe. Über diese konkreten, irdischen Heilsgüter kommen nicht nur die Israeliten, sondern auch die Schreiber des Alten Testaments und dann auch Gott in seiner Gegenwart im prophetischen Wort und im Volk Israel niemals heraus.“ S. 85 wird es so gesagt: „Die Quintessenz liegt im Alten Testament in der Politik im weitesten Sinn des Wortes: der Staat, das soziale und ökonomische Leben, die Kultur. Mit einem Wort gesagt: die Heiligung der Erde“ (vgl. auch S. 82). In diesen genannten Dingen zeigt sich in Israel, was Gott tut und wer Gott ist. Der sachliche Inhalt des Alten Testaments ist also das Ereignis | der Offenbarung des Gottesreiches in Israel, der Realisierung der Theokratie in diesem Volke.

Von dieser Sicht aus hat die Predigt das alttestamentliche Offenbarungszeugnis weiterzugeben (S. 31 ff.). Wenn dies wirklich in vollem Sinne geschieht, „findet im Pneuma eine incidentelle Wiederholung Israels statt; . . . wir werden zu Israel gemacht und gesetzt, um Christus herum, durch den Geist.“ Dann gibt es auch unter uns die Theokratie, in welcher „nicht nur die Kirche ist, sondern auch das Leben und die Welt, die geheiligt und christianisiert werden müssen“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In diesem Zusammenhang wird beiläufig das Verhältnis von Rom zum Alten Testament gestreift und gesagt, daß Rom, als das ewige Rom, die Tradition verstehen kann als einen Strom, in dem sich die Schrift oder sogar Christus fortsetzt,

In Israel ist die Theokratie, die bei uns „vielleicht die letzte Aus-sicht“ ist, als „das erste a priori“ da. Nur von diesem eschatologischen, theokratischen Ausblick aus wird die Predigt, was sie sein soll: Reichs-predigt; und so ist sie nicht nur Predigt des Evangeliums, nicht nur Christuspredigt, sondern vollends „Bedienung des Wortes“; als solche ist sie auch „Predigt des Gesetzes, des Reiches und des Bildes Got-tes“. Also gibt es ein starkes Plus des | alttestamentlichen Offenba-rungswortes gegenüber dem Zeugnis des Neuen Testamentes.

Man muß mit Anerkennung sagen, daß hier mit Gefühl, Einbil-dungskraft und Heldenmut, drei Elementen, die nach dem holländi-schen Dichter Da Costa die Voraussetzung jeder wahren Poesie sind, Theologie getrieben wird. Hier spricht einer, der nur in innigster Re-lation zum vollen Leben Theologie treibt. Theologie ist für van Ruler kein wissenschaftliches Privatstudium, sondern Lebensnerv, Atmungs-

und daß es dabei das Alte Testament immer mehr vergißt. Ich fürchte, daß van Ruler hier Rom mißversteht und daß er selber ihm tatsächlich nähersteht, als er meint. Ist es denn nicht so, daß Rom sich im christlichen Sinne als das ewige Rom verstehen kann, weil es das Alte Testament gerade nicht nur nicht vergessen hat, sondern sich versteht als eine Kontinuierung, eine Wiederholung Israels, als das neue Israel, an das die Verheißungen des alten Israel übergegangen sind? Der Unterschied von van Ruler und Rom ist dann dieser, daß bei van Ruler eine *inzidentelle* Wiederholung Israels durch Wort und Pneuma stattfindet, während in Rom Israel durch Tradition und Pneuma *verkörpert* ist. Aber auch van Ruler strebt durch Wort und Geist dieser selben Verkörperung Israels in der christlichen Existenz, in der christianisierten Kultur, nach; vgl., was er S. 83 sagt: daß „man auf den Kern des Problems trifft, sobald man feststellt, daß *die ganze christliche Existenz radikal kultisch strukturiert* ist, insofern sie in einem Kreis rund um die große Opferhandlung Gottes auf Golgatha steht, wo das Heilmittel ganz zur Heilstatsache und *die Geschichte damit ganz kultisch geworden* ist. Dann aber ist es kaum eine Frage, ob der Kultus des Alten Testaments für die christliche Kirche ein ‚zu viel‘ ist.“ Sind es nicht gerade diese Gedanken, die hinter dem römischen Katholisierungsprozeß der Kirche stehen? Van Ruler würde am Ende die christ-liche Kirche einer neuen Repristinierung Israels zuführen, nur noch konsequenter, als es Rom machte. Er meint ja gerade (S. 19), daß die Christianisierung der Kultur nur in dem Maße gelingen wird, wie das allgemeine Kulturbewußtsein von den Grundstrukturen der hebräischen Sprache und der alttestamentlichen, israelitischen Denkart durchzogen ist! Hinter diesen Gedanken liegt m. E. ein Grundfehler in dem System van Rulers, der — wenigstens in dieser Schrift — das Eschatologische und das Theokratische im Alten Testament nicht auseinander-hält.



organ des Glaubens. Sie ist keine nachträgliche Besinnung auf den Glauben, sondern selbst Glaubenskraft. Durch sie werden Gottes Wort und die Welt konfrontiert und zusammengebracht. Das Wort Gottes versetzt unser Leben aus Tod und Finsternis in die Freude der göttlichen Gegenwart, macht uns zu Bürgern seines Reiches, so daß wir leben dürfen im vollen Sinne des Wortes. Dafür ist die Reichspredigt der Bibel bezeichnend. Die Theologie hat es mit dieser Reichspredigt zu tun, die Gott und die Welt zusammenhält. Darum wird van Ruler nicht müde, von der Theokratie zu sprechen und auf die Erde zu verweisen als auf das Ziel von Gottes sich-Bemühen in seiner Offenbarung für die Welt. Bei ihm fällt die Herrschaft Gottes und das Gottesreich zusammen. Die erstere ist nicht nur Grundlage des zweiten, sondern beide sind im Glauben eins. Darum ist van Ruler stark antiapokalyptisch eingestellt; darum ist er so eingenommen für das Alte Testament, weil es diese Erde und unser Leben richtig schätzen lehrt als Bereich des Königtums Gottes. Van Ruler ist der leidenschaftliche Erwekungsprediger der christlichen Kirche, der das Christentum und die Theologie aus ihrer eigenwilligen Abmagerungskur (sog. Vergeistlichung) retten und so der Kirche wieder eine wirkliche Botschaft für die Welt geben und sie zu ihrer rechten apostolischen Berufung zurückbringen will, die darin besteht, daß sie die Welt durch die Predigt des Wortes Gottes aus ihrer Gottverlassenheit rettet.

Es ist nun die Frage, ob diese Theologie der Theokratie, denn so kann man sie am besten bezeichnen<sup>2</sup>, in dieser Form tatsächlich biblisch ist oder ob sie vielleicht doch von einem bestimmten systematisch-theologischen Gesichtswinkel aus bestimmte biblische Fakta in einer falschen Perspektive sieht und einseitig darstellt.

Es ist nicht möglich, alle Fragen, die das Buch aufwirft, ins Auge zu fassen. Ich werde drei ernsthafte Bedenken nennen, die untereinander übrigens zusammenhängen.

1. Das erste ist die Wertung des Alten Testamentes als die eigentliche Bibel (S. 68), in welcher Gott sich selbst völlig bekannt gemacht

<sup>2</sup> Über seine Theologie vgl. K. H. Miskotte, *Naturrecht und Theokratie*, Beih. zur EvTh 15 (1952) S. 29 ff., und A. A. van Ruler, *Theologie des Apostolats*, EvgI. Missionszeitschrift (1954) S. 1 ff.

hat („alle Güte, ... alle Wahrheit, ... alle Schönheit und das ganze rettende ‚Seinsverständnis‘ leuchtet im Alten Testament vor uns auf“). Auch wenn die christliche Kirche nach seiner Meinung | ihre Position im Neuen Testament nehmen soll wegen der ihm offenbarten Tiefe der Liebe Gottes, muß sie „das Alte Testament, das uns als kanonisches Wort Gottes gegeben ist“, als Horizont sehen und anerkennen (S. 53); und dieser Horizont zeigt uns erst die Breite und Weite der Gottesoffenbarung.

Diese Vorstellung kann van Ruler nur geben, weil er a) im Alten Testament die Theokratie als entscheidendes Offenbarungsfaktum findet und b) demgegenüber im Neuen Testament tatsächlich nur das soteriologische Zeugnis hört. Beides ist in diesem Sinne meiner Meinung nach einseitig, und dadurch wird das gegenseitige Verhältnis der Testamente falsch bestimmt. Gegen beide Thesen muß ich Bedenken erheben.

2. Wenn ich mit dem letzten anfangen darf, so habe ich den Eindruck, daß van Ruler gegenüber dem Neuen Testament denselben Fehler macht, den er der christlichen Theologie überhaupt vorwirft, daß sie nämlich die biblische Botschaft zu sehr spiritualisiert, auf einen geistigen Nenner bringt. Er liest das Neue Testament sehr einseitig, wenn er darin alles konzentriert findet auf die Schuld des Menschen und die in Jesus Christus geschehene Sühnung. Er meint, daß es im Neuen Testament so stark um ein priesterliches Königtum geht, daß dadurch eine spiritualisierende Tendenz, die die Schöpfung ins Wanken bringt, unverkennbar sei, so daß er fragen kann: „Was tut man eigentlich vom Evangelium her mit der Welt?“ (S. 48). Als ob das Neue Testament kein Verständnis hätte oder zeigte für die Herrlichkeit der Welt im Lichte der Offenbarung Gottes. Hat denn Jesus Christus nicht das Auge geöffnet für die Schönheit der Blumen auf dem Felde? Hat Paulus nicht erkannt, daß die Offenbarung Gottes in seinem erlösenden Handeln in Jesus Christus die ganze Schöpfung rettet (Röm. 8, 19)? Wird Jesus Christus nicht in mehreren Teilen des Neuen Testamentes gewertet als die Offenbarung des Wortes, das schöpferisch am Anfang steht (Joh. 1; Kol. 1, 15)? Das Neue Testament ist nicht weniger theokratisch unterbaut und eschatologisch auf



das Reich Gottes hin orientiert als das Alte Testament; vielleicht kann man geradezu sagen: noch intensiver, direkter, auch wenn es sein Zentrum hat in der Soteriologie. Dies macht nur die Spannung im Neuen Testament stärker, so daß man nicht schließen darf, Altes und Neues Testament verhielten sich zueinander wie theokratische und soteriologische Predigt. Warum wurde im Neuen Testament das Soteriologische ins Zentrum gerückt? Warum hat das Heilshandeln Gottes die Leidensgestalt und die Kreuzesform angenommen? War es nicht deshalb, weil es sich in Israel zeigte, daß die theokratische Predigt Israel nicht retten, Israel nicht zu einer Theokratie umgestalten konnte ohne das Leiden und das Todesopfer des Gottesknechtes? Die Theokratie konnte in Israel nur durch das Kreuz lebendige Wirklichkeit werden, wie sie sich überhaupt nur durch das Kreuz realisieren kann. Darum verstehe ich nicht, daß van Ruler meint sagen zu können, es sei neutestamentlich nicht mehr möglich, | im Opfer auf Golgatha eine echte „Begegnung“ zwischen Gott und seinem Volk zu sehen (S. 49). Was da geschieht, bezieht sich, auch wenn es weltgeschichtliche Bedeutung hat, in erster Linie auf Israel. Christus ist nicht irgend eine der Taten Gottes unter anderen Taten in der Geschichte mit Israel, sondern die letzte, höchste und tiefste, *die* Gottestat schlechthin (Mt. 21, 33 ff.; Hb. 1) in Israel, die aber als solche für die ganze Welt Bedeutung hat, weil der Offenbarung in Israel von Anfang an weltgeschichtliche Bedeutung beigemessen werden darf. Darum ist das Pneuma, von dem van Ruler mit Recht so viel Neues erwartet, im Neuen Testament immer an den Glauben an Jesus Christus gebunden und durch ihn tätig. Der Herr ist der Geist. Die Theokratie kann darum nur vom Kreuze her Gestalt bekommen und nur im Kreuztragen ans Tageslicht gebracht werden. Jesus Christus ist die Durchbruchsstelle der Offenbarung des Gottesreiches in der Welt. Kreuz und Auferstehung gehören im Evangelium unverbrüchlich zusammen. Es ist merkwürdig, daß van Ruler kaum von der Auferstehung redet, während sie doch die entscheidende Lösung in der neutestamentlichen Botschaft bringt.

3. Am ernstesten ist mein drittes Bedenken, das sich gegen die Weise richten muß, in der van Ruler die Theokratie im Alten Testament versteht. Ist es tatsächlich das Zeugnis des Alten Testaments, daß

in Israel die Theokratie eine Gegebenheit a priori ist (S. 32)? Steht es tatsächlich in Jes. 45, 14, daß man zu Israel sagen kann: Gott ist *in* euch (S. 25)? Muß man denn Deuterocesaja nicht lesen vom eschatologischen Gesichtswinkel aus? Und kann man tatsächlich den Gedanken des Korrelationsverhältnisses Gottes und Israels in einiger Form aufrecht erhalten (S. 44)? Ist nicht Israel da als die Durchbruchsstelle Gottes in der Welt, wie auch die Kirche zur Offenbarung des Königtums Gottes da ist, damit die ganze Welt am Heil Gottes teil hat? Das letzte wird van Ruler gewiß bejahen (S. 64).

Als den großen Mangel des Buches empfinde ich, daß es, jedenfalls soweit es das Alte Testament betrifft, die Begriffe Theokratie und Eschatologie nicht auseinanderhält, daß sie vielmehr in einem Atemzuge als Synonyma gebraucht werden (S. 32. 82). Ich meine, die Vermischung dieser Begriffe hinsichtlich Israels ablehnen zu müssen. Wenn es auch Israel tatsächlich nicht gefehlt hat an dem Gedanken einer aprioristischen Theokratie, wohl schon in der Königszeit, vielleicht sogar früher, und wenn diese sich auch gewiß später im Alten Testament findet (z. B. in den Chronikbüchern), so sind die Propheten dieser Selbstverständlichkeit der Theokratie in Israel mit Schärfe entgegengetreten und haben sie mit Bestimmtheit abgewiesen. Sie stellten eine ganz neue eschatologische Predigt des Gottesreiches dagegen, das sich nach dem schrecklichen Zorn Jahwes am letzten der Tage offenbaren wird. Man kann angesichts der Predigt von Jes. 2; 11; Jer. 31 oder Ez. 36 doch wirklich nicht behaupten, daß es darin um ganz profane Dinge geht, wenn die Hoffnung auch hier diesseitig bleibt. |

Im Alten Testament steht Theokratie gegen Theokratie. Ich fürchte ein wenig, daß van Rulers Skizze der alttestamentlichen Theokratie eher auf die Linie der falschen Propheten führt als auf die der kanonischen. Im Alten Testament ist nach van Rulers Typisierung das Gottesreich zu deutlich sichtbar, als ob es in Israel gar keines Glaubensaktes bedürfe. Das Alte Testament zeigt sich überdies gar nicht so einheitlich, wie van Ruler meint. Man kann es nicht so pauschal nehmen und charakterisieren, wie es in seinem Buche geschieht. Hier rächt sich van Rulers Methode, das ganze Alte Testament auf einen Nenner zu



bringen und die inneren Spannungen, von denen es zeugt, zu übersehen<sup>3</sup>. Diese Methode birgt die Gefahr der Entstellung des ganzen Tatbestandes in sich. Das gilt sowohl von seiner Zeichnung des Alten wie von der des Neuen Testaments. Beiden wird so Unrecht getan.

Das Verhältnis beider ist inniger und zugleich komplizierter, als es in dieser Schrift erscheint. Die Schrift van Rulers würde viel, sehr viel an Bedeutung gewonnen haben, wenn sie weniger pauschal und dogmatisch über das Verhältnis der Testamente gehandelt hätte, mehr auf das sehr verschiedenartige Material dieser beiden Sammlungen eingegangen wäre und dieses angesichts der Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung mehr ernstgenommen hätte. Sie hat ihr anfängliches Versprechen leider nicht erfüllt. Es ist schade, weil man auf vielen Seiten den Gedanken hat, daß van Ruler in der heutigen theologischen Situation und der kirchlichen Lage Wichtiges zu sagen hat für die Begegnung von Kirche und Welt. Van Rulers leidenschaftliches Sehnen nach einer christlichen Kultur, in der die Theokratie aufs neue Gestalt gewinnt, ist als ein großartiger Gedanke anzuerkennen. Dem visionären Glauben an die Heiligung der Erde sind sein tiefes Anliegen und seine ganze Hoffnung gewidmet. Darin offenbart sich ein Sehnen, das ihm die Bibel eingegeben hat.

Es kommt nun darauf an, ob man die Versöhnung und die Heiligung voneinander scheiden kann, ob man die Sühnung der Sünde und die Theokratie trennen kann, ob man Erde und Sünde tatsächlich und begrifflich auseinanderhalten kann. Van Ruler geht in seiner Bekämpfung der christlichen Denkart, die meint, die Welt verleugnen zu sollen, um dem Erlöser folgen zu können, zu weit, wenn er demgegenüber „die Sünde und die Versöhnung protologisch und eschatologisch ein sekundäres Problem“ nennt (S. 83), und wenn Christus eine Notmaßnahme Gottes genannt wird, ein forcierendes Handeln Gottes. Hier wird dem christlichen Glauben doch Unrecht getan: die Erde als Schöpfung kann nicht wahrhaftig geliebt werden ohne das tiefe Bekenntnis der Sünde, die sie entweihte, und das Wissen um die Gnade Gottes,

<sup>3</sup> Vgl. z. B. O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments* S. 592 f., und H. J. Kraus, *Prophetie und Politik* S. 76 ff.

die die Macht der Sünde durchbrach und der Erde eine neue Zukunft vorbereitet. Heiligung ohne Erlösung ist unmöglich. Hier gibt es keine sekundären und primären Lebenselemente. Die Sünde ist wie Krebs verwachsen mit allen normalen Lebensorganen und kann nur durch eine Neuerung der inneren Lebenskräfte des Geistes überwunden werden. Das gilt für die einzelnen wie für die Gesamtheit. Man kann als Christ nicht idealistisch von der Welt als Schöpfung reden, ohne redlich von der Sünde zu wissen. Das ist einer Theologie wie der idealistisch-jüdischen Bubers möglich, nicht einer biblischen im vollen Sinne des Wortes. Darum kann die christliche Kirche nicht so integral bejahend Buber in seinem Glauben an die Möglichkeit der Heiligung der Erde beistimmen. Es ist die Frage, ob Buber tatsächlich recht hat mit der Meinung, daß dieser Glaube sich deckt mit der Vision des Gottes Israels (S. 85). Jedenfalls ist es eine unmögliche Möglichkeit, die dem Menschen, auch dem gläubigen Menschen nicht zusteht, die er nur im Glauben von Gott her erwarten kann, worauf er nur hoffen, um die er nur beten, für die er nur Gott gehorchen kann in der Nachfolge Christi.

Das Reich Gottes kann nicht gepredigt werden ohne das Kreuz Christi. Es ist mißverständlich, wenn van Ruler mehrere Male sagt: Es dreht sich nur um ihn, es geht nicht um ihn (S. 65); es muß hinzugefügt werden: es geht aber von ihm aus, kommt nur von ihm her. Die Welt kann nur durch das Kreuz geheiligt werden. Das Reich Gottes ist mehr als er, so bezeugt es das Neue Testament deutlich, und er selber am ersten; darin hat van Ruler recht. Aber es ist nicht, nie, ohne ihn in einem realen Sinn für uns da. Was vor ihm war, war Schatten des kommenden Reiches Gottes, war im besten Falle als Hoffnung da, aber nicht wirkliche Gestalt (Mt. 11, 11 ff.; 13, 17). Was im Alten Testament davon offenbar wurde, hatte zweifache Gestalt: die Form der eschatologischen Erwartung und das Schattenbild der israelitischen Institutionen. Die schattenhaften und visionären Bilder als „Mehrwert“ (S. 82) zu bezeichnen gegenüber dem, der im Neuen Testament der Glanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild seines Wesens genannt wird, kann der christlichen Kultur nicht helfen und sie nicht weiterbringen.



Es würde dagegen eine große Gefahr sein, wenn die christliche Kultur die Signatur der alttestamentlichen, institutionellen Theokratie annähme ohne das Kreuz. Damit will ich nicht sagen, daß eine *christianisierte* Form dieser institutionellen Theokratie Erlösung bringen würde — die Unmöglichkeit dessen hat man im Mittelalter gesehen. Aber ich will sagen, daß die Kirche der Welt überzeugend predigen soll, daß Gott Herr ist in dieser Welt und sie neu schaffen wird; ich will sagen, daß die Kirche der Welt mit ihrem Bekenntnis auch auf politischem und kulturellem Gebiet vorangeht mit der Wahrheit und Gerechtigkeit des Wortes Gottes. Sie hat die verborgene Theokratie zu glauben, auf das Reich Gottes zu hoffen und davon Zeugnis zu geben, ohne den Willen zu haben, Institutionen zu schaffen, die eine äußere Christianisierung bringen würden. Jede solche Christianisierung hat die Gefahr der Repristinierung und würde zwangsmäßig wirken statt glaubensmäßig.

Eine noch größere Gefahr wäre es, die alttestamentlichen Institutionen und Verhältnisse in unsere Welt zurückbringen zu wollen. Würde man z. B. das Familienleben reinigen, wenn wir zu den alttestamentlichen patriarchalischen Verhältnissen oder selbst zur alttestamentlichen Heiratsethik zurückkehrten? So wie Luther einmal meinte in einer Predigt über Genesis 16 und in Anwendung brachte bei der doppelten Heirat des Kurfürsten? Weder theologisch noch aus der Sehnsucht nach einer praktischen Herstellung der Theokratie kann man das Alte Testament als das beherrschende Offenbarungswort gelten lassen, das alle „Güte, Schönheit, Wahrheit, das ganze rechte Seinsverständnis leuchten läßt“.

Mit einem Wunsche darf diese Besprechung enden: nämlich daß in der evangelischen Theologie das Studium der Bibel als Ganzheit der beiden Testamente in ihrem Zusammenhang mehr geübt werde. Gerade in dieser Zeit, in der die beiden Testamente in ihrem historischen Hintergrund immer besser durchleuchtet werden und durch neue Funde die zwischentestamentliche Zeit mehr bekannt wird, so daß Verbindungslinien nach beiden Seiten deutlich werden, tritt neben der Möglichkeit die Notwendigkeit dieses umfassenden biblischen Studiums hervor. Es würde zu gleicher Zeit die Möglichkeit des Gesprächs

mit dem Judentum, das die Kirche doch auch bald führen soll, fördern. Das Bedürfnis danach offenbar gemacht zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst der Schrift van Rulers. Sie hat ein hohes und schwieriges Thema mutig angegriffen und ist in dieser Hinsicht bahnbrechend zu nennen.



WALTHER EICHRODT

# IST DIE TYPOLOGISCHE EXEGESE SACHGEMÄSSE EXEGESE?

1956

Für die Wahl meines Themas sind wohl keine langen Begründungen nötig. In der neu erwachten hermeneutischen Besinnung unserer Zeit, die als Symptom für eine tiefgreifende Neubestimmung der Aufgabe der alttestamentlichen Exegese gelten darf, ist die neutestamentliche Auslegung des Alten Testaments und die ihr folgende Exegese der Kirchenväter und der Reformatoren neu ins Blickfeld getreten und hat in viel beachteten Werken wie Leonhard Goppelt, *Typos* (1939), J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (1950), J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments* (1949) und Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (1948) vertiefte kritische Bearbeitung gefunden. Dabei mußte neben der exegetischen Leitidee von Weissagung und Erfüllung auch die fast vergessene typologische Schau des Neuen Testaments Beachtung verlangen, besonders nachdem sie von den Exegeten der dialektischen Schule in so aufsehenerregender Weise erneuert worden war. So hat sie denn auch in den letzten Jahren in der überaus wertvollen Auseinandersetzung zwischen Gerhard von Rad und Friedrich Baumgärtel eine bedeutsame Rolle gespielt. Vielleicht lassen sich darum auch an ihr manche Fragen der Hermeneutik besonders gut illustrieren.

## I.

Wir halten uns bei ihrer Besprechung am besten zunächst innerhalb der Grenzen, die die Wissenschaft der Hermeneutik von den Kirchenvätern bis zur Orthodoxie zur Kennzeichnung dieser eigentümlichen Geschichtsbetrachtung gezogen hat und die auch neuerdings wieder,

etwa in dem schon genannten Werk von Goppelt oder in der Abhandlung von R. Bultmann in der ThLZ (1950) Sp. 47 ff. über „Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode“ | zu Grunde gelegt werden. Danach handelt es sich bei den sog. *τύποι* um Personen, Einrichtungen oder Ereignisse des Alten Testaments, die als von Gott gesetzte Vorbilder oder Vorausdarstellungen entsprechender Größen der neutestamentlichen Heilsgeschichte angeschaut werden. Diese letzteren werden nach 1. Petr. 3, 21 als Antitypen bezeichnet.

Dabei ist es aber nicht so, daß der Antitypos dem Typos in allen seinen Eigenschaften entspricht, also eine fast photographische Kopie desselben darstellen würde; vielmehr handelt es sich um wenige, aber besonders bemerkenswerte Analogien zwischen den beiden in Frage stehenden Größen, während ihre sonstigen Eigenschaften ganz verschieden sein und außer Betracht bleiben können<sup>1</sup>. So geht es bei der Parallele von Mose und Christus in 2. Kor. 3, 7 ff., wozu vielleicht auch Hebr. 3, 1—6 genommen werden darf, nicht um alle möglichen Einzelheiten des Lebens und Dienstes des Mose, sondern um seine *διαζωία* und *δόξα* an der ersten Stelle, um seine Treue als Führer und Mittler des Gottesvolkes in der göttlichen *οἰκονομία* an der zweiten Stelle.

Aber nicht nur zur Veranschaulichung einer Ähnlichkeit, sondern auch eines Gegensatzes werden bestimmte, sich entsprechende Eigenschaften hervorgehoben: so bei der typologischen Entsprechung von Adam und Christus in Röm. 5, 12 ff., wo die Vergleichbarkeit zwar in der bestimmenden Bedeutung beider Gestalten für die Menschheit der von ihnen eingeleiteten Periode begründet ist, aber als vollkommen gegensätzliche Entsprechung ausgeführt wird, indem der Sünde Adams und ihrer Frucht in Schuldigwerden und Verderben die Rechtfertigung Christi mit ihrer Frucht in Gerechtigkeit und Leben gegenüber steht.

Aber auch bei der in der Analogie verbleibenden Schau ist eine gewisse Gegensätzlichkeit von Typos und Antitypos immer mitenthalteten, indem bei letzterem der dem Typos entsprechende Zug „sich in vollkommenerer und reicherer Weise entfaltet“<sup>2</sup>. Das hängt damit zu-

<sup>1</sup> So richtig C. Lockhardt, *Principles of Interpretation*<sup>2</sup> (1952) S. 228.

<sup>2</sup> So F. Torm, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (1930) S. 223.



sammen, daß der Typos ebenso wie das ganze alttestamentliche Heilsgeschehen ja nur eine Vorstufe des Heils in Christus bedeutet und an dessen Vollkommenheit nicht heranreichen kann. So steht das Moment der Steigerung, auch wenn es nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, immer im Hintergrund. |

Diese Verbindung von alt- und neutestamentlichem Geschehen durch den Hinweis auf eine beides verbindende Ähnlichkeit hat nun aber nichts Spielerisches an sich und verliert sich nicht in Einzelheiten, sondern zielt immer wieder auf die Mitte der göttlichen Heilsbeschaffung. So bildet den Antitypos der alttestamentlichen Typen in erster Linie Jesus Christus, daneben das apostolische Amt 2. Kor. 3, 7 ff.<sup>3</sup>, die Sakramente 1. Kor. 10, 1 ff., die Gnaden- und Gerichtserfahrungen der Christen als des neuen Bundesvolkes 1. Petr. 2, 5. 9; Off. 1, 6; 1. Kor. 10, 6. Es handelt sich also um zentrale Momente der Heilsverwirklichung, nicht um nebensächliche und bedeutungslose Dinge.

Und dem entspricht, daß die als Typen verwendeten Größen der alttestamentlichen Heilsgeschichte keineswegs nur als *nuda facta* in Erinnerung gerufen werden, die in gespensterhafter Weise aus dem gewöhnlichen Fluß des Geschehens auftauchend, hier eine unwirkliche und nur vom neutestamentlichen Geschehen her sinnhafte Existenz besitzen. Es geht vielmehr um ganz konkrete Dinge aus der alttestamentlichen Geschichtserzählung, die gerade um ihrer realen geschichtlichen Funktion willen als wertvolle Bezeugung des göttlichen Geschichtswaltens erscheinen. Nicht schon die reine Tatsächlichkeit dieser Personen, Ereignisse und Ordnungen des Alten Testaments macht sie wegen irgendeiner daran entdeckten Ähnlichkeit mit entsprechenden neutestamentlichen Größen als Typen geeignet, sondern der durch sie dargestellte, verbürgte und verwirklichte Verkehr Gottes mit seinem Volk; d. h. ihre religiöse oder theologische Bedeutung in der alttestamentlichen Geschichtsoffenbarung gibt ihnen die Bedeutung gottgewirkter Vorausstellungen wichtiger Momente des in Christus erscheinenden Heils<sup>4</sup>.

In dieser Besonderheit hebt sich die typologische Schau des alttesta-

<sup>3</sup> Goppelt, a. a. O. S. 172.

<sup>4</sup> Darauf hat schon C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches* (1882) S. 45 mit Recht hingewiesen.

mentlichen Geschehens im Neuen Testament deutlich von anderen Betrachtungsweisen ab. Einmal von der *Allegorie*, mit der die Typologie häufig zusammengeworfen worden ist und deren Fehler daher vielfach auch der Typologie zur Last gelegt wurden. Und doch kann hier bei schärferem Zusehen keine Verwechslung stattfinden: denn während für die Typologie der Geschichtswert des auszulegenden Textes die wesentliche Voraussetzung seiner | Verwendung bildet, ist er umgekehrt für die Allegorie gleichgültig oder gar anstößig und muß auf die Seite geräumt werden, um den dahinter liegenden „geistlichen“ Sinn frei zu geben. Zu diesem Zweck werden die irdischen Gegenstände und Personen, von denen der Text spricht, auf geistige Vorgänge und Wesenheiten gedeutet, mit denen sie nach dem Wortsinn nichts zu tun haben. Der Inhalt des hier dem Text aufgenötigten Zeugnisses liegt dabei für den Exegeten schon vorher fest, und die allegorische Auslegungskunst besteht eben in der Herstellung von Beziehungen zwischen ihm und dem Text. Während also die Exoduserzählung Mose als den von Gott gesandten geschichtlichen Erretter Israels schildert, der sein Volk aus der Knechtschaft in die Freiheit der Gottesherrschaft führt, beschreibt ihn die Allegorie als den Besitzer des Wissens und der wahren Philosophie, der die gefangene Seele aus dem Gefängnis der Sinnenlust erlöst, während die Vernichtung des ägyptischen Heeres die Vernichtung der Leidenschaften darstellt. Ich kann es mir versagen, weitere Beispiele anzuführen, da die Sachlage ja bekannt sein dürfte.

Die ganze Methode hängt offenbar mit einer prinzipiellen Entwertung der Geschichte zusammen, die mit ihren rohen, sinnlich-materiellen Vorgängen keine Bedeutung für die Heilsbeschaffung haben kann. Das Heil ist in den Bahnen der platonischen Philosophie als etwas zeitlos Gegenwärtiges gesehen, das für den Wissenden überall in gleicher Weise bezeugt ist. Daß diese Betrachtungsweise der Geschichtsanschauung sowohl des Alten wie des Neuen Testaments fremd ist, liegt auf der Hand und braucht nicht bewiesen zu werden<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> A. G. Hebert (The Authority of the Old Testament [1947] S. 268 ff.) versucht die kirchliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn seiner eigenen klaren Bevorzugung des Wortsinnes in der Auslegung der Bibel dadurch einzugliedern, daß er zwischen dem theologischen und dem illustrierenden Gebrauch des Alten Testaments unter-



Nicht ganz so deutlich läßt sich die Typologie von der Betrachtung des Alten Testaments als *paränetisch zu verwertende Bezeugung des Gotteswillens* trennen. Im Prinzip zwar ist beides klar geschieden, da es der Typologie um Vergegenwärtigung der alttestamentlichen Gegebenheiten als Vorausdarstellung des gegenwärtigen Heils geht, während die Paränese sie als mahnende und warnende Vorbilder der gegen- | wärtigen Gemeinde auswertet. Man dürfte dem vielleicht hinzufügen, daß das Verhältnis von Typos und Antitypos mehr die objektive Gegebenheit hervortreten läßt, während in Belehrung und Mahnung vor allem das subjektive Verhalten des alttestamentlichen Vorbilds ins Auge gefaßt wird.

Aber im einzelnen Fall ist es nicht immer leicht, die Entscheidung über den Charakter des gerade vorliegenden Gebrauchs im Neuen Testament zu treffen. So hat Bultmann in seinem erwähnten Aufsatz<sup>6</sup> wohl mit Recht den von Goppelt angenommenen weiten Umfang der typologischen Verwertung des Alten Testaments stark eingeschränkt, indem er nicht jede Anführung von Beispielen aus der Vergangenheit als Vorbild oder Illustration der Gegenwart als Typologie gelten ließ, etwa die Schilderung Abrahams als Vorbild der Glaubenden in Röm. 4. Wie selbstverständlich aber Typologie und Paränese ineinander greifen können, zeigt 1. Kor. 10, 1—11. Andererseits möchte Bultmann den Gedankenkreis vom neuen Bund und neuen Gottesvolk, abgesehen von Hebr. 8, 6 ff., nicht als typologisch bestimmt, sondern als im Erfüllungsgedanken verankert ansehen.

Das führt uns auf das Verhältnis der Typologie zu der Deutung des Alten Testaments als *Weissagung* der im Neuen Testament vorliegenden Erfüllung. Ohne Zweifel besteht zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen eine sehr enge Beziehung; denn beide sehen im Alten Testament die in einer Zeit der Vorläufigkeit und des Wartens ergehende Ankündigung der Heilsvollendung durch Gott selbst. Während aber

scheidet und die wissenschaftlich unhaltbaren Auslegungsmethoden dem letzteren zuzählt. Diese Auskunft wird aber die Bedrohung gesunder Exegese durch die Allegorie schwerlich auszuschalten vermögen, sondern ihr immer eine Tür offen halten.

<sup>6</sup> Siehe oben S. 206.

in der Weissagung der Gottesbote die ihm aufgeschlossene und von ihm geschaute Zukunft verkündet, besitzt der Typus unabhängig von einem menschlichen Medium, rein durch seine objektive Faktizität, seine in die Zukunft weisende Bedeutung und erschließt sich in vielen Fällen erst dem von der neutestamentlichen Heilszeit rückwärts gewandten Blick, während seine Funktion für die Zeitgenossen noch verhüllt ist. Man könnte unter diesem Gesichtspunkt den Typus als „objektivierte Weissagung“ bezeichnen<sup>7</sup>.

Haben wir so die typologische Schau im Neuen Testament in ihrer Besonderheit umrissen, so muß nun der Finger darauf gelegt werden, daß diese Schau noch keineswegs zu einer Methode im | schulgerechten Sinn entwickelt ist. Nicht einmal die Terminologie steht fest: Das Wort *τύπος* ist bei Paulus nur an zwei Stellen im Sinne der Typologie zur Bezeichnung der Vorausdarstellung des Kommenden verwendet: Röm. 5, 14 und 1. Kor. 10, 6, wobei es an der letzteren Stelle ebenso wie das im gleichen Zusammenhang auftretende Adverb *τυπικῶς* 10, 11 zur Not auch anders erklärt werden könnte, nämlich im gleichen Sinn wie es sehr häufig in den paulinischen Briefen gebraucht wird, als Muster oder Beispiel im sittlichen Sinn. Der Hebräerbrief, in dem am ehesten so etwas wie eine typologische Methode sich anbahnt, verwendet das Wort *τύπος* nicht im Sinne der eigentlichen Typologie, sondern als Bezeichnung des himmlischen Modells des heiligen Zeltens und braucht das Wort *ἀντίτυπος* in 9, 24 für das mit Händen gemachte Heiligtum, das auch als *ὑπόδειγμα* und *σκιὰ* des Himmlischen bezeichnet wird (8, 5). Er nimmt damit alttestamentliche Anregungen auf<sup>8</sup>, die ihrerseits auf altorientalische Anschauungen zurückgehen<sup>9</sup>, steht aber damit im Neuen Testament allein. Für seine typologischen Ausführungen begnügt er sich mit *ὁμοιότης*, (7, 15) *παραβολή* (9, 9; 11, 19), oder drückt die typologische Beziehung verbal aus durch *λέγεται ταῦτα ἐπὶ* „das wird gesagt über“ (7, 13). Wir sind also von einer methodischen

<sup>7</sup> Dieses Element in der Typologie kommt zu kurz, wenn man sie wie Torm als „eine Art Philosophie der Geschichte“ bezeichnet. Besser ist die Bezeichnung „Realprophetie“ a. a. O. S. 227.

<sup>8</sup> Vgl. Ex. 25, 9. 40; 1. Chron. 28, 19.

<sup>9</sup> Vgl. meine Theologie des Alten Testaments, I<sup>3</sup> (1948) S. 214. I<sup>6</sup> (1959) S. 285.



Anwendung und Durchbildung der Anschauung vom Typos noch weit entfernt; erst mit Barnabas und Pastor Hermae beginnt der Ausbau der typologischen Betrachtung zu einer Methode, mit deren Hilfe man die alttestamentlichen Geheimnisse entschleiern zu können meint und in so unzugänglichen Größen wie dem Sündenbock des Versöhnungstages und der Asche der roten Kuh Typen für das Leiden Jesu findet. Aber selbst bei den Kirchenvätern vor allem der alexandrinischen Schule bleibt die Terminologie noch unsicher und schwankend, wie W. de Boer klargelegt hat<sup>10</sup>.

Trotzdem ist die Eigenart der typologischen Betrachtungsweise auch im Neuen Testament bereits deutlich zu erkennen. Wenn ihre Umrissse noch fließend bleiben und eine scharfe Abgrenzung nicht als notwendig empfunden wird, so wird das mit der ganz unsystematischen Art zusammenhängen, mit der die neutestamentliche Gemeinde dieses Mittel neben anderen gebraucht, um einer bestimmten Haltung gegenüber dem Alten Testament Ausdruck zu | geben, nämlich einem dialektischen Doppelverhältnis<sup>11</sup>. Einerseits nämlich begreift sie aus der neuen Heilssituation heraus die bisherige Heilsgeschichte als zu Ende gekommen und zur Vollendung gebracht, andererseits aber fühlt sie ganz in derselben Weise wie der Herr der Gemeinde, Jesus Christus selber, die Kräfte und Gaben dieser Heilsgeschichte in der eigenen Existenz noch so lebendig und unmittelbar wirksam, daß sie, weit entfernt von allem rationalen Antinomismus, dieses Buch ganz in ihr eigenes Leben hereinnimmt und in ihm voll staunender Freude den eigenen Heilsbesitz bezeugt und also von langer Hand her durch Gottes Treue planmäßig vorbereitet findet. Aus diesem eigentümlichen Lebensgefühl heraus kommt es gleichzeitig zu einer bewußten Abgrenzung gegen das Alte Testament wie zur Ergreifung und Aneignung seines Zeugnisses, und zwar auf der vom Alten Testament selbst vorgezeichneten Linie der Offenbarung, die es erlaubt, hier Gottes aktuelles Wort an

<sup>10</sup> „Hermeneutic Problems in Early Christian Literature“, *Vigiliae Christianae*, I. Jg. (1947) S. 150 ff.

<sup>11</sup> Vgl. O. Schmitz, „Das Alte Testament im Neuen Testament“ S. 66 (Wort und Geist, Festgabe für K. Heim [1934]).

sein Volk zu hören und doch sein Verhältnis zum neutestamentlichen Gotteswort als Verheißung und Erfüllung zu verstehen.

Diese Leitidee aber wird in großer Freiheit je nach dem vorliegenden Bedürfnis angewendet; die grundsätzliche Vorbildlichkeit des Alten Testaments für das Neue Testament ist nicht als „systematisches, methodisch angewandtes Prinzip“<sup>12</sup> verstanden, sondern in großer Mannigfaltigkeit abgewandelt, bald als eigentliche Weissagung, bald als treffendes Bild oder überraschende Parallele für das Leben der Gemeinde, ja in einigen Fällen auch als allegorisch zu deutender Aufschluß<sup>13</sup>. Kein neutestamentlicher Schriftsteller aber denkt daran, ein Verzeichnis sämtlicher möglicher Typen aufzustellen oder ihre Bedeutung gegenüber anderen Veranschaulichungen der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments abzuschätzen. Hier ist dem Geist offenbar völlige Freiheit gelassen.

## II.

Wie soll sich die heutige Exegese zu diesem eigentümlichen Ausdrucksmittel einer allgemeinen Grundüberzeugung des Neuen Testaments, wie es die Typologie darstellt, verhalten? Kann sie es in ihre hermeneutischen Grundsätze einordnen oder muß sie es davon ausschließen? |

Zunächst wird gesagt werden müssen, daß die Berechtigung der Typologie in der wissenschaftlichen Exegese von heute nicht einfach aus ihrem Gebrauch im Neuen Testament wird abgeleitet werden dürfen. Zwar ist die Grundüberzeugung, aus der diese Betrachtungsweise hervorgeht, auch die unsere. Die Gesamtschau der wesensmäßigen Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament in der Gemeinsamkeit ihrer Gottesoffenbarung gegenüber der ganzen übrigen Religionsgeschichte ist auch für uns die Voraussetzung unserer Arbeit, von der aus wir im Alten Testament durchlaufende Linien erkennen, die in Jesus Christus ihren perspektivischen Zielpunkt haben.

<sup>12</sup> O. Schmitz, a. a. O. S. 69.

<sup>13</sup> Über den Unterschied zwischen typologischer Auslegung und typologischer Betrachtungsweise vgl. F. Torm, Hermeneutik des Neuen Testaments S. 225.



Ob uns aber im konkreten Fall die Aufweisung solcher Linien in der gleichen Weise möglich ist, wie sie im Neuen Testament geschieht, ist eine andere Frage. Wie wir uns manche Argumentierungen der neutestamentlichen Zeugen mit dem Alten Testament nur teilweise oder gar nicht zu eigen machen können (man denke etwa an die Zitierungen von Ps. 16 und 110 als *ipsissima verba* Davids in Apg. 2, 25 ff. und Mk. 12, 35 ff.), wie wir die stellenweise begegnenden allegorischen Bedeutungen nicht übernehmen können (beispielsweise die bekannte paulinische in Gal. 4, 24 ff. mit ihrer Einleitung *ἀπὸ τῶν ἑσθῶν ἀλληγορούμενα*), so werden wir, und ich stimme darin ganz mit den Erwägungen von Coppens überein, auch die uns begegnenden typologischen Deutungen des Alten Testaments im Neuen im ganzen wie im einzelnen prüfen müssen, ob sie für uns ein geeignetes Hilfsmittel für das Verständnis der Wesensentsprechung von Altem und Neuem Testament darstellen oder nicht.

Dabei wird vor allem unser durch die historische Kritik bestimmtes modernes Geschichtsverständnis eine Rolle spielen, weil es uns hindert, das Alte Testament einfach so zu lesen, wie es Jesus und die neutestamentlichen Zeugen gelesen haben. Die alttestamentliche Geschichte hat für uns in wesentlichen Punkten einen anderen Aspekt gewonnen, als ihn ein von der historischen Arbeit der letzten zwei Jahrhunderte unberührtes Geschlecht haben konnte. Gilt das schon von der Geschichtsbetrachtung der Reformatoren und der alten Kirche, so nicht minder von derjenigen der neutestamentlichen Gemeinde. Nicht als ob damit die typologische Schau des Neuen Testaments für uns von vornherein unmöglich geworden wäre; aber wir können sie nicht übernehmen, ohne sie mit unserem Geschichtsverständnis zu konfrontieren. Geht es ja doch dabei gerade um die geschichtliche Tatsächlichkeit bestimmter Ereignisse im Alten Testament. |

Es ist darum durchaus folgerichtig, wenn an dieser Stelle die Einwände gegen die typologische Exegese einsetzen und sie als Vertreterin eines Geschichtsverständnisses ablehnen, das nicht das unsere sein kann. Als Hauptvertreter dieser Ansicht möchte ich zwei herausgreifen, bei denen die entscheidenden Fragen besonders scharf formuliert sind, nämlich Bultmann in seinem schon erwähnten Artikel in der

ThLZ 1960 und Baumgärtel in seinem Buch „Verheißung“ (1952) und seinem Vortrag über „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“ (s. o. S. 114—139), wozu noch einige verstreute Aufsätze von Baumgärtel zu diesem Thema je an ihrer Stelle beizuziehen sind.

Was Bultmann betrifft, so möchte er nachweisen, daß schon am Ursprung der Typologie ein Zeitverständnis steht, das nicht aus einem echten Verständnis der Geschichte her stammt. Denn es sei der Gedanke der Wiederholung, von dem die Typologie beherrscht werde, und dieser Gedanke entspringe der Auffassung des Weltlaufs als einer zyklischen Bewegung, mit der die Wiederkehr des Gleichen notwendig verbunden ist. So liege also eine kosmologische Theorie zu Grunde, die nicht aus dem alttestamentlichen Denken, sondern aus der altorientalischen Überlieferung stammt; wenn ihre Aufnahme und Verwendung etwa in der Periodenlehre bei Daniel oder sonst in der Apokalyptik durch eine glückliche Inkonsistenz den Neubeginn des Kreislaufs unterschlage und damit dieses fremde Gedankengut dem genuin alttestamentlichen Denken angleiche, so bleibe doch der Wiederholungsgedanke der ganzen alttestamentlichen Orientierung am Ziel der Vollendung entgegengesetzt.

Wäre diese Ableitung der Typologie zutreffend, so müßte man in der Tat die typologische Schau des Alten Testaments als schon im Ansatz verfehlt und unserem Geschichtsdenken fremd ansehen. Indessen erheben sich starke Zweifel an der Richtigkeit dieser Ableitung; denn die Wiederkehr des Gleichen ist tatsächlich nicht die konstitutive Idee der Typologie. Es handelt sich vielmehr, wie wir oben ausgeführt haben, im Unterschied von der antiken Kreislaufidee um die Vorausbildung einer eschatologischen, also unüberbietbaren Größe, die dem Typus gegenüber im Verhältnis der Steigerung oder der antithetischen Andersartigkeit steht. Die zugrundeliegende Geschichtsanschauung ist die gleiche wie diejenige des Weissagungsbeweises, indem die Geschichte als teleologisch bestimmt aufgefaßt wird, d. h. als Heilsgeschichte, die zu ihrem Ende, der Vollendung hinstrebt. Diese Anschauung entspringt offenbar der genuin alttestamentlichen Geschichtsbetrachtung, die | aus der Erfahrung der göttlichen Erwählung und Wundertat eine ähnliche Wundertat in den kommenden Notzeiten erhofft. Die Typologie ge-



hört also grundsätzlich zur Weisagung: sie hängt mit der eschatologischen Hoffnung aufs engste zusammen und muß aus den gleichen Grundkräften wie diese erklärt werden.

Das wird dadurch bestätigt, daß sie auch in der alttestamentlichen Prophetie bereits eine Rolle spielt<sup>14</sup>. Es ist Hosea, der von einer neuen Wüstenzeit nach dem Vorbild der ersten spricht (2, 14 ff.) und wieder aufgenommen wird von Jeremia (23, 7) und dann erst recht von Deuterocesaja, der die Befreiung aus dem Exil immer wieder mit der grundlegenden Befreiungstat Jahwes bei der Rettung aus Ägypten in Parallele stellt und sie mit den von dort entlehnten Farben ausmalt (40, 3; 41, 17 ff.; 42, 16; 43, 17; 48, 21; 49, 10 f.; 52, 12; vgl. Jer. 31, 2 f.); man kann bei ihm wohl von einer typischen Bedeutung der Exodus-tradition sprechen, wobei auch die Überbietung des Typus durch die Herrlichkeit des Antitypus fast durchweg unterstrichen wird, besonders 43, 17 und 52, 12. Er hat darin auch viele Nachfolger gefunden, wobei allerdings die Exodusereignisse oft mehr als illustrierendes Beispiel denn als eigentlicher Typus Verwendung finden. Ob das Wort vom neuen Bund Jer. 31, 33 den alten Bund als Typus betrachtet, mag zweifelhaft erscheinen. Aber daß David als Typus für den kommenden Retterkönig galt, so daß er ihm sogar den Namen geben konnte, läßt sich kaum bezweifeln angesichts Jes. 11, 1; Jer. 23, 5; Hes. 34, 23; 37, 24; Jes. 55, 3. 5. Für den Hohenpriester und sein Kollegium gilt dasselbe nach Sach. 3, 8, für den Priester und den Davididen zugleich nach Sach. 4, 3 ff., für den Hohenpriester allein nach Sach. 6, 11—13 (MT); für Mose als den urtümlichen Propheten nach Dtn. 18, 15.

Wir finden hier so wenig wie im Neuen Testament diese typologische Schau zu einer schulgerechten Methode entwickelt; auch eine feste Bezeichnung für den vorbedeutenden Charakter der Personen und Ereignisse fehlt, abgesehen von der einen Stelle Sach. 3, 8, wo das Wort *נִסִּים* immerhin dem *τύπος* nahe kommt.

<sup>14</sup> Darauf haben unabhängig voneinander mit Recht hingewiesen E. Jacob, „L'Ancien Testament et la Prédication Chrétienne“ S. 158 f. (Verbum Caro, Jg. 4 [1950]) und J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, *Etudes sur les Origines de la Typologie Biblique I* (1950) S. 257 f. Ihnen schließt sich an F. Michaeli, „La 'Typologie' biblique“ S. 16 f. (Foi et Vie, Jg. 50 [1952]).

Haben wir es hier überall mit dem Gedanken der Vollendung zu tun, der eine einfache Wiederholung des Vergangenen ausschließt, | so spielt der Gedanke der Wiederholung im kultischen Erleben eine Rolle, indem hier das Heil der Vergangenheit durch das Handeln der Kulturteilnehmer immer wieder zum Leben erweckt wird. Daß hier starke Einflüsse altorientalischer Lebens- und Weltauffassung wirksam sind, für die die zyklische Bewegung des Weltlaufs entscheidende Bedeutung besaß, dürfte feststehen. Doch können wir auf dieses Problem hier nicht näher eingehen. Jedenfalls aber ist die hier wirksame Wiederholung des Vergangenen nicht geeignet, auf die typologische Vorausbildung der Vollendung Licht zu werfen, da das für diese letztere so bezeichnende Moment der Überhöhung und Steigerung der Vergangenheit durch die Vollendung fehlt<sup>15</sup>.

Ebenso scheint in dem Schema „Urzeit = Endzeit“, das in manchen prophetischen Schilderungen der Heilszeit noch durchleuchtet, der zyklische Gedanke einer regelmäßigen Wiederholung der Weltperioden bis zum Wiederbeginn des Kreislaufs mit der goldenen Zeit nachzuwirken. Doch spielt dieser Gedanke keine entscheidende Rolle mehr, da ihm mit der Herrschaft Jahwes über Israel und die Völker neue Elemente eingefügt worden sind, die das alte Schema durchbrechen und an entscheidender Stelle verändern.

Tiefer als Bultmanns Bedenken greifen die Einwände Friedrich Baumgärtels gegen die typologische Betrachtung des Alten Testaments. Ich kann sein gedankenreiches Werk „Verheißung“ hier leider nur sehr einseitig unter dem Gesichtspunkt der Typologie behandeln, ohne auf die verdienstvollen Klärungen mancher Fragen einzugehen.

Auch für Baumgärtel bildet der Gegensatz der Typologie zu unserem heutigen historischen Denken den ausschlaggebenden Grund für ihre Ablehnung. Aber nicht einen Widerspruch zum alttestamentlich-prophetischen Geschichtsverständnis macht er geltend, sondern gerade die selbstverständliche Übernahme dieses Geschichtsverständnisses durch die neutestamentlichen Ausleger des Alten Testaments beweist für ihn die Unmöglichkeit, von dieser Gesamtschau heute Gebrauch zu machen.

<sup>15</sup> Gegen Bultmann, a. a. O.



Denn sie geht ja, wie er richtig feststellt, auf die Auffassung der israelitischen Geschichte als Heilsgeschichte zurück, deren Ziel durch das weissagende Wort der Propheten aufgezeigt und dadurch in engste Beziehung zum neutestamentlichen Heilsgeschehen gebracht ist. Dieser Weg jedoch, die alttestamentliche Geschichte zu einer auch für den Christen gegenwärtig bedeutungsvollen und wirksamen Größe zu machen, scheint ihm ungangbar. Denn die in der alttestamentlichen Überlieferung bezeugten Geschichtstatsachen, die hier als Gottes Taten in der Geschichte berichtet und als solche von den neutestamentlichen Lesern gläubig angenommen wurden, sind durch die historisch-kritische Forschung als völlige Entstellung der wirklichen Tatbestände erwiesen und damit ihrer Faktizität beraubt worden. „Die alttestamentlichen Fakten sind keine Fakten und damit ist die alttestamentliche Geschichte auch keine Heilsgeschichte.“

Man wird wohl sagen müssen, daß diese Pauschalabwertung der alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung sich die Sache etwas zu leicht macht. Denn einmal bleibt auch bei kritischer Durchleuchtung der Berichte vorzügliches historisches Material gerade an den Wendepunkten der israelitischen Geschichte in genügender Menge vorhanden, um wirkliche Fakten als Grundlage einer Heilsgeschichte zu liefern. Mag der Hergang des geschichtlichen Geschehens im einzelnen bisweilen durch einen gewissen Schematismus (so in der deuteronomischen und priesterlichen Geschichtserzählung) oder durch Verstärkung des wunderhaften Elements (etwa schon beim Elohisten) verzeichnet sein (Baumgärtel denkt speziell an die Ausrottung der Kanaanäer bei der Landnahme), so ist doch das Faktum selbst unbestreitbar, und auf dieses kommt es in der typologischen Verwertung der Geschichte in erster Linie an.

Sodann stellt Baumgärtel die Tatsache viel zu wenig in seine Überlegungen ein, daß die kerygmatische Deutung von Geschichtsereignissen, die der historischen Forschung nicht mehr in vollem Umfang zugänglich sind, wie das Geschehen der Väter- und Mosezeit, eine Widerspiegelung geschichtlicher Vorgänge im Glauben Israels darstellt, die in sich selbst als historisches Faktum zu gelten hat und als solches ernst genommen werden muß. Auch wo wir das zugrundeliegende historische

Geschehen mit den Mitteln der modernen Wissenschaft nicht mehr greifen können, da erhalten wir in dem daraus erwachsenen Kerygma eine Auswirkung dieses Geschehens, die von seiner Bedeutung Zeugnis ablegt<sup>16</sup>. Es ist nicht einzusehen, warum diese Zeugnisse, die Baumgärtel selbst einmal „innere | Fakten“ nennt, nicht zur Nachzeichnung der Heilsgeschichte benützt werden dürften.

Umgekehrt aber ist nun gegen Baumgärtel selbst das Bedenken anzumelden, daß er eine Heils-Unheilgeschichte Israels als ein in der Empirie sich vollziehendes geschichtliches Geschehen zeichnen will, dessen historische Grundlage in Wirklichkeit nicht faßbar ist. Er bezeichnet nämlich die göttliche Grundzusage „*Ich bin der Herr dein Gott*“ als den Grundgehalt der Stiftung der israelitischen Religion, nach unserer Ansicht völlig zu Recht. Aber wie kann dieser Grundgehalt im empirischen Geschehen der Geschichte Israels aufgezeigt werden, wenn alle konkreten Äußerungen über sein Wirklichwerden in großen Gottes-taten, im Auszug aus Ägypten, in der Eroberung des Landes, in der Errichtung des Staates, in der Aufrichtung des Tempels usw. sich als ebenso viele Mißverständnisse des wirklichen Gotteswillens darstellen, in denen Gottes Wesen und Willen jedesmal entstellt und falsch gedeutet wird? Das ist ja die Waffe, die Baumgärtel gegen die „naive“ Übernahme des alttestamentlichen Geschichtsverständnisses durch das Neue Testament und die Kirche einsetzt. Aber sie wendet sich nun ebenso gegen ihn selbst. Denn die gläubige Erfassung der göttlichen Selbstmitteilung in jenen geschichtlichen Ereignissen als ein Mißverständnis erklären, heißt eben nichts anderes als die Grundzusage Gottes, die ja vom konkreten israelitischen Erleben unablässig ist und nicht unberührt vom israelitischen Schicksal als eine zeitlose Lehre in der Luft schwebt, ebenfalls als einen grandiosen Irrtum zu erklären, der für uns unmöglich irgendwelche normgebende Bedeutung haben kann. Wenn sich Israels Erlösungsglaube über alle einzelnen Offenbarungs-

<sup>16</sup> Man vergleiche dazu die von M. Buber so erfolgreich angewandte Methode. Baumgärtel kann selbst einmal sagen: „Gott handelt doch im äußeren Geschehen an den Herzen der Menschen und schafft so innere Fakten . . . und zwar historisch in den Zeugnissen des Alten Testaments sehr wohl greifbare Fakten. Und das sind vom Evangelium her gesehen die wichtigeren Fakten . . .“ (Verheißung S. 123).



taten Gottes täuscht, dann kann auch die angeblich dahinterstehende Grundverheißung „*Ich bin der Herr dein Gott*“ nur eine imaginäre Größe sein, ein Irrlicht von verhängnisvoller Wirkung.

Nun fügt Baumgärtel aber einen viel schwerer wiegenden Einwand hinzu, nämlich daß das alttestamentliche Geschichtsverständnis, das in der israelitischen Geschichte Gottes Heilstaten erkennt, ganz abgesehen vom Wert des einzelnen historischen Berichts, doch nicht das unsrige sein könne, weil es auf einen ganz anderen Heilsbegriff begründet sei als den unsrigen. Im Alten Testament werde das Heilsgut, dessen Darbietung in Gottes Geschichtsoffenbarung sich vollzieht, infolge der Bindungen der alttestamentlichen Frömmigkeit ans Diesseits und an die kultisch-nationale Verfassung anders bestimmt, als es der Christ, der durch das Evangelium bestimmt ist, | auffassen müsse. Heilsgeschichte habe darum hier und dort einen ganz anderen Inhalt<sup>17</sup>.

Nun ist kein Zweifel, daß in der alttestamentlichen Frömmigkeit unter dem Einfluß jener genannten „Bindungen“ tatsächlich ein anderer Akzent auf die äußeren Heilsgaben fällt und fallen muß als im neutestamentlichen Glauben. Aber darüber sollte nicht übersehen werden, daß das zentrale Heilsgut schon im Alten Testament die Gottesherrschaft über Israel und die Völker ist, und daß um dieses Heilsgutes willen alles andere bis zu der Existenz des Volkes in die Schanze geschlagen werden kann. Und umgekehrt steht im Neuen Testament nicht das ewige Leben verklärter Individuen in einem himmlischen Reich im Mittelpunkt des Heils, was nur durch eine unerlaubte Spiritualisierung der neutestamentlichen Hoffnung herausgelesen werden könnte, sondern ebenfalls Gottes Herrschaft auf einer erneuerten Erde. Daß dieses Heilsgut aber zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Formen ausgeteilt wird, so wie es der gerade erreichten Stufe menschlichen Erkennens und der einer bestimmten Zeit von Gott gestellten Aufgabe entspricht, sollte einem geschichtlich Denkenden heute ebenso faßbar sein, wie es schon Augustinus als Geheimnis der göttlichen

<sup>17</sup> Vgl. F. Baumgärtel, Verheißung (1952) S. 49 ff., „Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen“ S. 21 f. (Geschichte und Altes Testament. Festschrift für A. Alt. Beiträge zur historischen Theologie 16 [1953]). „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“, ThLZ (1954) s. o. S. 126 f.

Weisheit verehrte. Hier müßte der ja gerade der lutherischen Theologie so geläufige Begriff der Kondeszendenz Gottes viel stärker in die Betrachtung eingestellt werden; denn aus ihr wird begreiflich, daß auch die Grundverheißung Gottes nicht in starrer Absolutheit allen relativen Verheißungen irdischer Güter gegenübergestellt werden darf, sondern in die irdische Knechtsgestalt eingeht und das irdisch-relative Heilsgut zum Unterpand für die endliche Verwirklichung der vollkommenen Gottesherrschaft gebraucht.

Dieser Überlegung aber scheint nun ein dritter Einwand von Baumgärtel jede Bedeutung zu nehmen, wenn er immer wieder den Finger darauf legt, daß ein geschichtliches Verständnis der alttestamentlichen Frömmigkeit noch nicht genügt, um eine wirkliche theologische Relevanz oder „eine gegenwärtige heiligende Mächtigkeit von Gott her“ für den Christen nachzuweisen<sup>18</sup>. Wo man mit ihm die Aufgabe der Exegese u. a. auch im Aufweis der aktuellen Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Kirche sieht, wird man ihm denn auch in dem unerbittlichen Ernst dieser Forderung recht geben müssen. Sowohl für das ganze Gebiet der Weissagung wie für die eigentliche Typologie muß sich zeigen lassen, daß sie ein Zeugnis vom Geschichtshandeln Gottes zur Verwirklichung des Heils in Christus sind. Andernfalls wäre der Vorwurf, es handle sich bei ihrer Verwendung in der Exegese um einen abstrakten Formalismus, der keine wirkliche Verbindung zum neutestamentlichen Heilsgeschehen herstellen könne, als berechtigt hinzunehmen.

Nun läßt sich aber der Nachweis einer inneren Beziehung zum neutestamentlichen Heilsglauben sehr wohl erbringen. Für die Weissagung müssen wir uns diesen Nachweis hier versagen, da er uns zu weit führen würde. Für die Typologie gibt Baumgärtel selber zu, daß sie im Neuen Testament als eine Vergegenwärtigung des göttlichen Handelns als eines für uns geschehenen und deshalb für uns unmittelbar bedeutsamen benützt wurde. Diese Möglichkeit dürfte sich aber auch für die heutige Benützung der typologischen Schau nicht bestreiten

<sup>18</sup> Friedrich Baumgärtel, *Verheißung* (1952) S. 69, 75, 84, 111 ff., 123 ff. „Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen“ S. 21. „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“ (1954), s. o. S. 122 ff.



lassen. Denn die Typologie, so wie wir sie näher bestimmt haben, stellt an zentralen Punkten die Kontinuität und Zielstrebigkeit des göttlichen Handelns ins Licht. Sie erschöpft sich dabei nicht in der wie immer gearteten Entsprechung äußerer Fakta, sondern bezieht sich auf den in ihnen verwirklichten Verkehr zwischen Gott und Mensch. Auf diese Weise beantwortet sie eine bedrängende Frage, die den christlichen Glauben im Blick auf die Problematik der Geschichte überhaupt und des alttestamentlichen Geschehens insbesondere bewegt; sie weist auf die Verwirklichung des Heils durch eine Geschichte hin, die von dem gleichen göttlichen Gemeinschaftswillen in der alttestamentlichen wie in der neutestamentlichen Gemeinde gestaltet wird und einem Vollendungsziele zustrebt<sup>19</sup>. Damit wird die Geschichte aus der Sphäre widerspruchsvoll-chaotischen Geschehens auf die Ebene höchster Sinnhaftigkeit erhoben. Die Zubereitung des Heils auf geschichtlichem Wege aber entzieht dieses Heil aller Spiritualisierung und stellt es in die geschichtliche Konkretetheit hinein: nicht ein Reich der Geister, sondern eine neue Leibhaftigkeit ist Gottes Vollendungsziel. Endlich weist die Typologie auf eine Konstanz in den Beziehungen Gottes zum Menschen hin, die der Vertikalen der göttlichen Offenbarungstat die Horizontale eines Heilsgeschehens hinzufügt, das die alt- und neutestamentliche Gemeinde über allen Wechseln der Zeiten zu dem einen Volk Gottes zusammenschließt, weil die Kontinuität des göttlichen Liebesvollzuges ihre Zusammengehörigkeit verbürgt.

Daß sich in allen diesen Punkten der christliche Glaube unmittelbar angesprochen fühlen muß, bedarf keines Beweises. Es geht ja hier nicht um ein rationales Beweisverfahren, wie Baumgärtel meint, sondern um das glaubende Verstehen der göttlichen Geschichtsgestaltung aus der in Christus begründeten Erfahrung des geschichtsmächtigen Gottes heraus. Wir müssen daher unsererseits an Baumgärtel die Frage richten, ob ihm nicht die einseitige und allzu ausschließliche Betonung des einzelnen Christen und seines Existenzverständnisses einen zentra-

<sup>19</sup> „Die Bedeutung der typologischen Betrachtungsweise ist die, daß sie uns den Blick für die Einheit in der Offenbarung Gottes öffnet und gerade dadurch uns die bleibende Bedeutung, die jeder kleine Teil der Offenbarung für die Gesamtheit hat, erkennen läßt.“ (F. Torm, *Hermeneutik des Neuen Testaments* [1930] S. 224.)

len Glaubensinhalt des Neuen Testaments zu rauben droht, nämlich die Vollendung der Geschichte durch den wiederkommenden Christus im Reich Gottes, die mit dem göttlichen Geschichtshandeln im Alten Bund in unlöslicher Verbindung steht.

Aber selbst wenn man die Berechtigung, der typologischen Bedeutung des Alten Testaments nachzugehen, auch dem Wissenschaftler zugesteht, kann immer noch gefragt werden, ob diese Würdigung alttestamentlicher Geschichtsfakta zu der Aufgabe der Exegese gerechnet werden darf. Das ist das Anliegen, das von Walter Baumgartner in seinem umsichtig und gewissenhaft abwägenden Vortrag über „Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart“<sup>20</sup> vertreten wird. Er erklärt zwar den Ausblick des alttestamentlichen Exegeten auf das Neue Testament für sachlich berechtigt, da wir das Alte Testament natürlich auch vom Neuen Testament her sehen und, wo es not tut, ergänzen können, wobei selbst typologische Beispiele ihren Platz finden mögen. Aber er möchte darin doch ein Hinausgehen über das, was im strengen Sinn des Wortes Exegese heißt, erkennen und daher solche Auslegungen als einen nicht aus dem Text selber sich ergebenden Akt bezeichnen, eine *applicatio* eher als eine *interpretatio*.

Man könnte diese Stellungnahme durch den Hinweis verstärken, daß die typologische Deutung tatsächlich nicht mit der Feststellung | des Wortsinnes einer Textstelle beschäftigt ist, sondern diese bereits voraussetzt. Daniélou drückt das im Anschluß an Thomas von Aquino so aus: „La Typologie en effet n'est pas un sens du texte, mais un sens des choses. C'est une correspondance des réalités des deux Testaments. Ainsi le texte n'a qu'un seul sens, le sens littéral, celui qu'a voulu l'écrivain. Les réalités de leur côté ont une signification figurative qui est l'objet de la typologie“<sup>21</sup>. Wenn man also die Aufgabe der Exegese auf die Erhebung dessen beschränkt, was im Text selber liegt, also auf die Ermittlung des Wortsinnes einer bestimmten Stelle mit den Mitteln

<sup>20</sup> Schweizerische Theologische Umschau, 11. Jg. (1941) S. 17 ff.

<sup>21</sup> J. Daniélou in *Dieu vivant* Nr. 16 (S. 151) zitiert nach S. Amsler „Où en est la Typologie de l'Ancien Testament?“ in Nr. 3 des 27. Jg.s der *Etudes Théologiques et Religieuses*, Etat présent des *Etudes Vétérotestamentaires* S. 78.



historischer und philologischer Kritik, so wird man in der Tat zu dem Urteil gelangen müssen, daß die Typologie in ihr keinen Platz hat.

Indessen diese Beschränkung der exegetischen Aufgabe dürfte nicht mehr zu halten sein. Wie bei jedem anderen Literaturwerk, so muß auch bei der Bibel die Auslegung über die reine Feststellung des Wortsinnes hinausgehen, um die Bedeutung einer Stelle in dem größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang, in dem sie steht, zu bestimmen und ihre Auswirkung in der Folgezeit abzuschätzen. Im Alten Testament aber kann das in sachgemäßer Weise nur so geschehen, daß die Funktion seiner Geschichte als eine Vorstufe des neutestamentlichen Heilsgeschehens berücksichtigt wird. Denn das ist es ja, was die christliche Exegese von der jüdischen und allen anderen Auslegungsarten unterscheidet, daß sie als die grundlegende Bestimmtheit des Alten Testaments seine Ausrichtung auf das Neue Testament hin glaubt und erkennt. Dieses Gefälle zum Neuen Testament gilt es sichtbar zu machen, und diesem Zweck dient auch die Typologie.

Allerdings setzt diese Aufgabe eine bestimmte Einstellung des Forschers als unentbehrlich voraus, nämlich seine Verwurzelung in dem in Christus erschienenen Heil oder, wie Baumgärtel es einmal ausdrückt<sup>22</sup>, sein Ergriffensein vom Wort Gottes in Christus. Mag man das mit dem von Bultmann geprägten Ausdruck „Vorverständnis“ bezeichnen oder nicht, jedenfalls kommt es erst von hier aus zu der richtigen Fragestellung dem alttestamentlichen Text gegenüber, der sich sein tiefster Sinn oder, wie Karl Elliger sagt, „seine Transparenz“, sein „Geöffnetsein auf das Neue Testament | hin“<sup>23</sup> aufschließt. In dieser subjektiven Voraussetzung der theologischen Forscherarbeit, einer Subjektivität, die auch aller anderen Forschungsarbeit nicht fremd ist, ist dem Exegeten, wie A. Jepsen es in einem ansprechenden Bild ausgedrückt hat<sup>24</sup>, die „Wünschelrute“ gegeben, um die eigentümliche Beziehung der alttestamentlichen Botschaft zu der neutesta-

<sup>22</sup> „Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?“ *EvTh* 13 (1953) S. 419.

<sup>23</sup> „Die Bedeutung der Geschichte Israels für die Kirche Jesu Christi“ S. 8 f. (Für Arbeit und Besinnung, 2. Jg. [1948] S. 1 ff.)

<sup>24</sup> „Probleme der Auslegung des Alten Testaments“, S. 385 (*ZSTh* 23 [1954] S. 373 ff.).

mentlichen aufzufinden. Es ist ein ermutigendes Zeichen für die Klärung unserer exegetischen Situation, daß auch sonst ganz verschiedene Wege gehende Forscher in der Anerkennung dieser glaubensmäßigen Voraussetzung aller theologischen Forscherarbeit einig sind. Wer es wie der Schreibende erlebt hat, wie noch auf dem Bonner Orientalisten- und Alttestamentlertag von 1928 der Hinweis auf diese Grundbestimmtheit theologischer Wissenschaft fast durchgehendem Nichtverstehen begegnete, muß hier eine hoffnungsvolle Wendung von großer Tragweite erkennen.

Denn nun besteht eine gemeinsame Plattform mit den Befürwortern einer rein historischen Exegese darin, daß die kritische Bibelauslegung keiner Überhöhung oder Ergänzung bedarf, die von außen etwas herzubrächte, das nicht in der exegetischen Aufgabe als solcher schon enthalten wäre. Die verwirrenden Schlagwörter einer pneumatischen, christologischen, theologischen, typologisierenden Exegese können verschwinden, um einer einfach sachgemäßen Exegese Platz zu machen, d. h. einer Exegese, die um ihre subjektive Voraussetzung in der Glaubensentscheidung des Forschers weiß und den ganzen Umfang ihrer Aufgabe erkennt. Nicht als ob sie nun den Generalschlüssel zum Wort Gottes in der Hand hätte und mit einer unfehlbaren Methode jede Schriftstelle zum Reden bringen könnte. Sie weiß um ihre Abhängigkeit von der Bevollmächtigung durch den Geist, um den sie nur bitten kann, und wird sich nicht anheischig machen, aus jedem alttestamentlichen Wort heraus das Evangelium verkündigen zu können<sup>25</sup>. Aber sie wird die ganze Mannigfaltigkeit der ihr zur Verfügung stehenden Hilfsmittel gebrauchen, darunter auch die typologische Schau des alttestamentlichen Heilsgeschehens.

Bei dieser Sicht der Dinge kann natürlich keine Rede davon sein, | daß nun die Typologie der beherrschende Begriff im Gebiet der Exegese werden müßte. Ihre Anwendungsmöglichkeit ist, wie schon ihr Gebrauch im Neuen Testament zeigt, begrenzt. Die Richtlinien dafür,

<sup>25</sup> Es überrascht, bei einem sonst so nüchternen Kritiker wie Baumgärtel diese aus der dialektischen Schule wohlbekannte Forderung als grundsätzliche Pflicht jeder ernstesten Exegese behauptet zu finden („Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“ [1954] s. o. S. 126).



die S. Amsler hat aufstellen wollen, gehen über die charakteristischen Kennzeichen der ganzen Erscheinung, wie wir sie zu entwickeln versucht haben, kaum hinaus<sup>26</sup>. Man dürfte ihnen wohl hinzufügen, daß es sich beim echten Typos nie nur um äußerliche Ähnlichkeiten in Nebenzügen handeln kann, sondern um eine Wesensentsprechung zentraler alttestamentlicher Geschichtstatsachen zu grundlegenden Merkmalen des neutestamentlichen Heils; sodann daß jede typologische Entsprechung an dem *παράκαλεῖν* der neutestamentlichen Schau Teil hat und in das Kraftfeld des göttlichen Handelns hineinstellt, worauf Baumgärtel mit Recht den Ton gelegt hat<sup>27</sup>.

Es bleibt somit offen, über die neutestamentlichen Typen hinaus andere ähnliche Entsprechungen namhaft zu machen; vor allem Karl Elliger hat in seinen exegetischen Werken die Typologie zur Verdeutlichung des alttestamentlichen Textes herangezogen<sup>28</sup>. Ebenso versucht es Coppens in seiner erwähnten Schrift<sup>29</sup>. Aber auch wenn sie in allen Einzelfällen im Recht wären, so könnte man deshalb doch noch nicht die ganze Auslegung des Alten Testaments zur typologisierenden Exegese machen, wie von Rad in seinem bekannten Aufsatz „Typologische Auslegung des Alten Testaments“<sup>30</sup> vorschlägt. Wir können leider auf seine bedeutsamen Ausführungen hier nicht mehr weiter eingehen. Aber im Grunde meinen wohl Elliger wie von Rad etwas anderes als die von uns definierte Typologie, nämlich die Herausarbeitung der Strukturverwandtschaft in der Gotteserfahrung des Alten und Neuen Testaments, kraft deren Gottes Handeln in seiner Gemeinde hier und dort die gleichen Ziele verfolgt und den einen Bund durch den anderen erläutert. Darauf deutet wenigstens die Exegese der Genesis, die von Rad im ATD bietet, soviel ich sehe, deutlich hin. Baumgärtel hat diese Exegese unter das Gesamtthema der „Grundverheißung Gottes“ gestellt; Jepsen findet diese Bestimmung zu eng und möchte lieber als

<sup>26</sup> Vgl. den oben in Anm. 21 genannten Aufsatz im 27. Jg. der *Etudes Théologiques et Religieuses*, S. 79 ff.

<sup>27</sup> „Das hermeneutische Problem des Alten Testaments“ (1954) s. o. S. 124.

<sup>28</sup> Vgl. den letzten Versuch dieser Art in der Auslegung der Jakobsgeschichte Gen. 32, 33 ff. in *ZThK* 48 (1951) S. 1 ff.

<sup>29</sup> *Les Harmonies des deux Testaments* (1949) S. 93 f.

<sup>30</sup> *EvTh* 12 (1952) S. 17 ff.

das | Grundthema die alttestamentliche Geschichte als (auf Christus gerichtete) Geschichte Gottes mit Israel wählen. Man müßte wohl noch stärker die entscheidende Bedeutung des Gottesvolkes in seiner Berufung zur Lebensgemeinschaft mit Gott in beiden Testamenten hervorheben und die Exegese als *ex analogia fidei* oder *communicationis* ergehend charakterisieren. Wie dem auch sei, die Typologie wird dabei nur eine dienende Rolle spielen, in dieser Stellung aber der sachgemäßen Exegese nicht unwürdig sein. |



ALFRED JEPSEN

## WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

1957

Es kann sich im folgenden nicht darum handeln, das Problem der Wissenschaft als solches oder auch nur das der theologischen Wissenschaft im besonderen zu behandeln; es geht nur darum, zu überlegen, was es eigentlich mit der Wissenschaft vom Alten Testament auf sich hat, wie eine solche überhaupt möglich ist<sup>1</sup>. Sie werden vielleicht fragen, ob das überhaupt eine ernsthafte Frage sei. Und so muß ich begründen, wie ich darauf gekommen bin. Die Universität Greifswald hat ihre Fünfhundertjahrfeier begangen, und in der Festschrift sollten auch die hervorragendsten Gestalten der Universitätsgeschichte behandelt werden. Da durfte unter den Theologen der Name Julius Wellhausen nicht fehlen; denn Wellhausen war von 1872 bis 1882 Professor der Theologie in Greifswald und hat in dieser Zeit seine grundlegenden Werke zur Literatur und Geschichte Israels verfaßt: Die Komposition des Hexateuch, die vierte Auflage der Einleitung von Bleek, die Geschichte Israels, erster Band (die späteren Prolegomena) und den ersten Entwurf der Geschichte Israels. Aber derselbe Mann, der der Wissenschaft vom Alten Testament so entscheidende Impulse gegeben hatte, schied 1882 auf eigenen Antrag aus der Theologischen Fakultät aus und wurde als ao. Professor für semitische Sprachen nach Halle versetzt. Er begründete diesen Antrag mit den Worten: „Ich

<sup>1</sup> Gastvorlesung, gehalten an der Theologischen Fakultät Heidelberg am 25. Januar 1957. Die Vorlesung, die stark gekürzt werden mußte, wird hier in der ursprünglich beabsichtigten Form gegeben, ohne daß der Charakter der Vorlesung aufgegeben ist. Das hat auch zur Folge, daß eine ausführliche Diskussion mit der mannigfachen Literatur, etwa über Bedeutung und Auslegung des Alten Testaments nicht durchgeführt werden konnte. Das ganze soll nur das heutige Gespräch über das Alte Testament an einem bestimmten Punkte zusammenstellen, ohne in jedem Absatz etwas Neues sagen zu wollen.

bin Theologe geworden, weil mich die wissenschaftliche Behandlung der Bibel interessierte; es ist mir erst allmählich aufgegangen, daß ein Professor der Theologie zugleich die praktische Aufgabe hat, die Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten, und daß ich dieser praktischen Aufgabe nicht genüge, vielmehr trotz aller Zurückhaltung meinerseits, meine Zuhörer für ihr Amt eher untüchtig mache“<sup>2</sup>.

Wellhausen stellt in diesen Worten die „wissenschaftliche“ Behandlung der Bibel und die praktische Aufgabe, Studenten für den Dienst in der evangelischen Kirche vorzubereiten, einander gegenüber, und glaubt zu sehen, daß er durch seine wissenschaftliche Behandlung der Bibel die Zuhörer für ihr künftiges Amt eher untüchtig mache. Er glaubt also einen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Praxis zu erkennen, oder vielleicht | noch deutlicher, zu sehen, daß seine wissenschaftliche Behandlung der Bibel keine Theologie im Sinne einer Vorbereitung auf das geistliche Amt sei. So fühlte er sich innerlich gezwungen, die Theologische Fakultät zu verlassen.

Das biographische Problem, das hier auftaucht, soll unerörtert bleiben<sup>3</sup>. Wohl aber drängt die damit gestellte sachliche Frage auf eine Antwort. Ist es wirklich so, daß wissenschaftliche Behandlung der Bibel, im Sinne Wellhausens also historische Behandlung, und Theologie als Zurüstung auf das Amt der Kirche<sup>4</sup> sich ausschließen? Wellhausens Vorläufer, von de Wette über Vatke bis zu Graf und Kuenen waren Theologen; seine Schüler, und das wurde die große Mehrzahl der Theologen, blieben Theologen. Soll man also vielleicht sagen, Wellhausen allein sei einem Irrtum erlegen? Nur er habe die Brücke zwischen „Wissenschaft“ und „Praxis“ nicht schlagen können, wie es Vorläufer und Nachfolger scheinbar ohne Schwierigkeit getan hätten?

Wenn das Gewicht dieser Frage in der Folgezeit zunächst nicht be-

<sup>2</sup> Vgl. den vollen Wortlaut des Briefes in dem Aufsatz „Wellhausen in Greifswald“, Festschrift der Universität Greifswald, Bd. II (1956) S. 47 ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu den in Anm. 2 zitierten Aufsatz.

<sup>4</sup> Das Verhältnis von Theologie und Kirche ist nicht eindeutig geklärt. Vgl. etwa die Ausführungen von O. Dibelius, H. Stephan, R. Hermann, J. Schniewind u. a., in ThLZ (1947) Sp. 157 ff., und H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft (1951).



achtet wurde, so hatte das seinen Grund darin, daß die Geschichte überhaupt die Theologie beherrschte. Es war die Zeit, in der etwa Adolf v. Harnack versuchte, durch streng historische Forschung den wissenschaftlichen Charakter der Theologie zu sichern. Aber die historische Behandlung des Alten Testaments wirkte doch noch stärker als in den anderen Gebieten der Theologie auf eine Isolierung des Alten Testaments innerhalb der theologischen Wissenschaften hin. Bezeichnend für die Situation der alttestamentlichen Wissenschaft war Rudolf Kittels bekannter Vortrag über die „Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft“, den er in der alttestamentlichen Sektion des Leipziger Orientalistentages 1921 hielt. Denn hier betonte er eben, daß die historische Fragestellung nicht mehr allein die alttestamentliche Wissenschaft beherrschen dürfe, sondern daß in Zukunft eine andere Frage, die des Geistes Israels im Mittelpunkt stehen müsse, wenn Wissenschaft vom Alten Testament theologische Wissenschaft bleiben oder wieder werden solle. Charakteristisch sind die Sätze, die er geprägt: „Mehr Nachdruck möchte ich legen . . . auf die Herausarbeitung des spezifisch religiösen Gutes in der alttestamentlichen Religion, also dessen, was unsere Wissenschaft in besonders nahe Beziehung zur Theologie bringt.“ „Diese Versammlung . . . wird für die Berührung unserer Wissenschaft mit der Theologie besonderes Verständnis haben.“ „Wir betreten einen Boden, der uns in engste Fühlung mit gewissen | Zweigen der Theologie bringt“<sup>5</sup>. So sprach ein Mann, der bewußt Theologe sein wollte. Man spürt es seinen Worten an, wie er um eine Fundierung der alttestamentlichen Wissenschaft als theologischer Wissenschaft ringt. Aber auch für ihn war Wissenschaft vom Alten Testament etwas, das, zunächst selbständig, erst zur Theologie in Beziehung gesetzt werden muß, und zwar durch eine neue Fragestellung.

Aber auch wenn dieser Vortrag mit großem Beifall aufgenommen wurde, so blieb eine unmittelbare Wirkung noch aus. Als Hugo Greßmann wenige Jahre später<sup>6</sup> über die „Aufgaben der alttestamentlichen Forschung“ schrieb, sprach er kaum von Theologie, um so mehr

<sup>5</sup> Vgl. ZAW (1921) S. 84 ff., bes. S. 95.

<sup>6</sup> Vgl. ZAW (1925) S. 1 ff. bei der Übernahme der Redaktion der ZAW.

von dem „einen Ziel alttestamentlicher Forschung“: „dem geschichtlichen Verständnis des Alten Testaments“, und ihrem neuen Zeitalter, dem vorderasiatischen, das nun das Alte Testament ganz in den großen Zusammenhang des Alten Orients hineinstellen sollte.

Es soll nun nicht die weitere Entwicklung der alttestamentlichen Wissenschaft in ihren Einzelheiten verfolgt werden<sup>7</sup>. Aber zwei Tendenzen sind deutlich zu erkennen: Einmal die Fortführung der literarischen und religionsgeschichtlichen Arbeit; wir kommen von der Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Arbeit Wellhausens, seiner Vorgänger und Nachfolger nicht los, so kritisch man sie immer beurteilen mag; ebensowenig von dem „vorderasiatischen Zeitalter“ Greßmanns, um so weniger, als das geschichtliche, vor allem auch religiöse Leben des Alten Orients in seiner ganzen Fülle uns immer anschaulicher wird. Auf der anderen Seite hat man immer stärker die Wissenschaft vom Alten Testament in die Theologie hineingestellt und es in seiner Bedeutung für Glauben und Dienst der Kirche zu verstehen gesucht.

Beide Tendenzen gehen weithin unverbunden nebeneinander her; doch sucht man auch oft beide zu verneinen. Ist das möglich? Und wenn diese Frage mit Ja beantwortet wird, wie ist das möglich?

Wellhausen hatte keinen Übergang von seiner wissenschaftlichen, d. h. historischen Betrachtung des Alten Testaments zu einer theologischen, d. h. der Kirche in ihrem Amte dienenden, gefunden. Bedeutet das, daß wir auf die geschichtliche Forschung verzichten müssen, um eine theologische Betrachtung zu ermöglichen? Oder gibt es eine legitime, d. h. hier: der Sache entsprechende Verbindung historischer und theologischer Forschung? Bedeutet nicht jede theologische Fragestellung schon eine Verkehrung des geschichtlichen Verständnisses? Das sind die Fragen, die eine Wissenschaft vom Alten Testament vorweg zu klären hat<sup>8</sup>. |

<sup>7</sup> Vgl. dazu jetzt die Darstellung von Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (1956).

<sup>8</sup> Vgl. zum allgemeinen Problem die Aufsätze von G. Ebeling, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, ZThK (1950) S. 1 ff.; E. Dinkler, *Bibelautorität und Bibelkritik*, ebd. S. 70 ff.



1. Umfang und Inhalt jeder Wissenschaft werden bestimmt durch eine Besinnung auf ihr Wesen. Wer sagen will, womit Biologie, Geschichtswissenschaft oder Religionswissenschaft sich befassen, muß sagen, was er unter Leben, Geschichte oder Religion versteht<sup>9</sup>; und mit dieser Bestimmung ist oft genug eine Vorentscheidung gefallen. Bei der Wissenschaft vom Alten Testament geht es nicht anders. Wenn freilich die Bestimmung des Gegenstandes dieser Wissenschaft als „Altes Testament“ ernst genommen wird, ist hier die Besinnung verhältnismäßig einfach. Denn ein „Altes Testament“ als solches gibt es nur als Teil des christlichen Kanons. Das Judentum kennt „Gesetz, Propheten und Schriften“ oder „Gesetz und Überlieferung“; aber jedenfalls kein „Altes Testament“<sup>10</sup>. Der Kanon des Alten Testaments ist von der Kirche abgegrenzt (nicht geschaffen!), wenn auch nicht immer in der gleichen Weise; Altes und Neues Testament bilden die Heilige Schrift, den „Kanon“ der christlichen Kirche. Mag der Kanonbegriff für die systematische Theologie mit vielen Schwierigkeiten belastet sein, der Kanon ist als solcher eine geschichtliche Gegebenheit, ein nur zu konstatierender Tatbestand.

Und zu diesem Kanon gehört das Alte Testament. Es muß also auch eine Wissenschaft geben, die sich mit diesem Teil des christlichen Kanons als solchem befaßt. Dann geht es der Wissenschaft vom Alten Testament mithin um die Erforschung dieses Teils des christlichen Kanons.

Damit ist ein fester Einsatzzpunkt gewonnen, von dem aus zunächst ohne weiteres deutlich wird, daß eine solche Wissenschaft in die Theologie hineingehört, sofern diese es auch mit dem im Kanon der Heiligen Schrift bezeugten Gotteswort zu tun hat. Freilich ist damit auch dieser Wissenschaft eine bestimmte Aufgabe und ein Inhalt gegeben, denen es wieder nachzudenken gilt.

Dieser Einsatzzpunkt ist nicht neu, mit allem Nachdruck hat Martin

<sup>9</sup> Über den logischen Zirkel all solcher Begriffsbestimmungen braucht hier nicht gesprochen zu werden. Vgl. für ein Einzelgebiet etwa Joachim Wach, *Religionswissenschaft* (1924).

<sup>10</sup> Daß der Name auch in der jüdischen Wissenschaft gebraucht wird, hebt den Unterschied im Grundsatz nicht auf.

Kähler das gleiche ausgesprochen, wenn er schreibt<sup>11</sup>: „Die kirchliche Schriftkunde ist nicht israelitische und urchristliche Literaturgeschichte oder Zeitgeschichte und kann das auch nicht werden, sondern sie muß Wissenschaft vom Kanon, d. h. von der fortdauernden und fortwirkenden geschichtlichen Tatsache der Bibel sein und bleiben. Dazu bedarf sie eben des innigsten Zusammenhangs mit den andern Zweigen der Theologie, derselbe aber wird sie hindern, mit den angrenzenden, nichttheologischen Gebieten zu verschwimmen, wie unbefangen immer sie auf alle Erkenntnismittel und alle Erträge der einschlagenden Philologie und Historie eingehe.“

Aber ist bei einem solchen Ausgangspunkt nicht von vornherein die Wissenschaft in bestimmte Bahnen gelenkt, die die Freiheit der Forschung einengen? Gewiß, eine solche Wissenschaft unterscheidet sich von einer Erforschung der politischen und religiösen Geschichte Israels und ihres literarischen Niederschlags. Auch diese Fragestellung, die die Gesamtheit der israelitisch-jüdischen Literatur und Geschichte ins Auge faßt, hat ihren Sinn. Doch wenn auch beide Fragestellungen sich zum Teil auf die gleichen Quellen beziehen, so hat eine Wissenschaft vom Alten Testament einen anderen Zielpunkt. Denn sie hat es eben mit dem Kanon der Kirche zu tun, also mit den Schriften, die der Kirche (neben denen des Neuen Testaments) etwas von Gott sagen oder das Wort Gottes selber bringen, in denen sie Offenbarung Gottes vernimmt. Damit ist freilich eine besondere Fragestellung gegeben, ohne daß dadurch, wie sich zeigen wird, die Freiheit der Forschung irgendwie beeinträchtigt würde. Richtig ist freilich, daß eine Wissenschaft vom Alten Testament als theologische Wissenschaft teilhat an der Voraussetzung aller theologischen Wissenschaft, an der Vorentscheidung des Christen und Theologen, ohne die Theologie nicht möglich ist, nämlich der Anerkennung des Glaubens, daß Gott durch das Wort der Schrift redet. Aber dieser Glaube engt die Forschung nicht ein, sondern entbindet sie.

Hat es die Wissenschaft vom Alten Testament mit dem Kanon der Kirche zu tun, so ist damit der Umfang der Quellen klar begrenzt,

<sup>11</sup> Wissenschaft von der christlichen Lehre (2. Aufl.) S. 38.



jedenfalls im Prinzip. Zu behandeln ist das, was kanonisch, und zwar in der Kirche kanonisch ist. Hier taucht dadurch eine Schwierigkeit auf, daß die christlichen Kirchen sich in der Abgrenzung der kanonischen Schriften nicht einig sind. An welche Abgrenzung soll man sich halten, an die der reformierten oder die der lutherischen oder die der katholischen oder gar die der äthiopischen Kirche? Zwei Möglichkeiten ergeben sich. Die eine wäre eine rein historische Abgrenzung. Dann müßten alle Schriften behandelt werden, die irgend in einer Kirche als kanonisch angesehen werden, nur eben mit einer Abstufung:

- a) Schriften, die von allen Kirchen,
- b) Schriften, die von vielen Kirchen,
- c) Schriften, die von wenigen Kirchen anerkannt sind.

Diese Abgrenzung hätte den Vorteil, daß alle Bücher, die innerhalb der christlichen Kirchen kanonisches Ansehen genossen haben, auch berücksichtigt würden. Damit wäre eine notwendige Voraussetzung auch für die Geschichte der Kirche geschaffen, in der diese Schriften mehr oder weniger weitverbreitet und als kanonisch angesehen waren. Aber es fragt sich, ob die andere Möglichkeit einer Stoffabgrenzung nicht doch sachgemäßer ist. Theologie ist nicht, jedenfalls zur Zeit noch nicht, allgemein christlich, sondern konfessionell gebunden. Muß eine Wissenschaft vom Alten Testament, die theologische Wissenschaft sein will, nicht ihrer Kirche entsprechen, d. h. die von ihrer Kirche anerkannten Schriften behandeln? Das ergibt für den katholischen Theologen eine klare Grenze, da er an die Lehrentscheidung des Tridentinums über den Umfang des Alten Testaments gebunden ist. Ebenso auch für den reformierten Theologen, dem die masoretische Sammlung Heilige Schrift ist. Etwas schwieriger wird die Entscheidung für den lutherischen Theologen, da für ihn, trotz manchen Apokryphenstreits, eindeutige Lehr- | entscheidungen fehlen. In der Bibel Luthers aber stehen eben auch die „Apokryphen“, wenn auch der Heiligen Schrift nicht gleich zu achten, so doch nützlich und gut, und das heißt wohl zur Erbauung der Gemeinde, zu lesen. So sollte der lutherische Theologe doch wohl alle in der Bibel Luthers enthaltenen und in seinen Kirchen gelesenen Schriften bei aller Betonung ihrer Unterschiedlichkeit behandeln.

Wenn so Gegenstand und Umfang der Wissenschaft vom Alten Testament umschrieben sind, so wird damit auch die Fragestellung und das Ziel dieser Wissenschaft bestimmt. Alle Wissenschaft will erkennen, was „es“ ist, wie „es“ wird oder geworden ist, wozu „es“ da ist. Eine Wissenschaft vom Kanon des Alten Testaments will erkennen, was dieser Kanon eigentlich besagt bzw. aussagt; wie er als Kanon geworden ist; wozu er als Kanon „da“ ist.

Diese Fragen können freilich nicht so säuberlich getrennt werden, wie sie eben nebeneinandergestellt sind. Das Verständnis dessen, was da steht, ist abhängig von der Kenntnis der Zeit, in der und für die es gesagt ist. Wir müssen die Geschichte kennen, um einen Text richtig einordnen und verstehen zu können; wir können Geschichte aber nur erkennen und darstellen, wenn wir zuvor die Quellen, d. h. die Texte richtig verstehen. Aus besserer Kenntnis der Geschichte erwächst besseres Verständnis der Texte<sup>12</sup> und umgekehrt, aus einer besseren Exegese des Textes eine genauere Kenntnis der Geschichte. Aber auch die Frage nach der Bedeutung des Kanons ist nicht von den anderen Fragen abzulösen; sie ist in gleicher Weise Voraussetzung wie Ergebnis der Auslegung. Wenn also diese Fragen nacheinander behandelt werden, so ist das ein Notbehelf. Es muß immer im Auge behalten werden, daß jede Fragestellung auch die anderen befruchtet.

2. Grundsätzlich die erste Frage muß freilich zunächst doch sein: Was steht eigentlich im Kanon? Wie ist er zu verstehen? Solange ich nicht verstehe, was gesagt ist, bleibt jede historische Einordnung und jede sachliche Wertung unmöglich. Aber wie soll man richtig verstehen? Auch hier schon wird man davon ausgehen müssen, daß Gegenstand der Wissenschaft der Kanon ist, d. h. die Schrift, in der die Kirche sich „irgendwie“ von Gott angeredet weiß. Aber gerade von hier aus ist eine reformatorische Wissenschaft vom Alten Testament gebunden, genau hinzuhören auf das, was hier wirklich gesagt ist. Kirchen, für die das Dogma durch die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien oder durch päpstliche Lehrautorität festgelegt ist, können auch allegorische Auslegung neben der wörtlichen zulassen. Eine Kirche, die sich

<sup>12</sup> Vgl. als ein Beispiel für viele: Chronik Gadd und 2. Kön. 23, 29.



auf die Schrift allein gründet, muß das Schriftwort genau hören, wenn sie nicht der Willkür verfallen will. Das bedeutet aber: Eine solche theologische, auf das Wort Gottes im Kanon gerichtete Auslegung schließt die sogenannte „historisch-kritische Auslegung“ nicht aus, sondern ein. Ist diese in ihrem eigentlichen Anliegen doch schon von Luther mit aller Deutlichkeit formuliert | worden, wenn er etwa in der Vorrede auf den Propheten Jesaia sagt<sup>13</sup>: „Wer den heiligen Propheten Jesaia vil nützlich lesen und desto bas verstehen, Der lasse jm . . . diesen meinen rat und anzeigung nicht veracht sein. Zum ersten, Das er den Titel oder anfang dieses buches nicht überhüpffe, von dem aufs aller beste lesen verstehen . . . Denn derselbige Titel ist fast für ein glose und liecht zu halten über das ganze Buch . . . Den Titel aber meine und heiße ich nicht alleine, das du dieses Wort, Usia Jotham, Ahas, Jeheskia, der Könige Juda etc. lesest oder verstehest. Sondern für Dich nemest das letzte Buch von den Königen und das letzte Buch der Chronica, diesselbigen wol einnehmest, Sonderlich die Geschicht, rede und zufalle, so sich begeben haben unter den Königen, die im Titel genannt sind, bis zu Ende der selbigen Bücher.

Denn es ist von nöten, so man die Weissagung verstehen wil, das man wisse, wi es im Lande gestanden, die Sachen drinnen gelegen sind gewesen. Was die Leute gesinnet gewest oder fur anschlege gehabt haben, mit oder gegen ire Nachbar, Freunde und Feinde. Und sonderlich, wi sie sich in jrem Lande gegen Gott, und den Propheten in seinem Wort und Gottesdienst oder Abgotterei gehalten haben . . . Zudem were auch wol gut, das man wüste, wie die Lender aneinander gelegen sind, Damit die auslendischen, unbekandten wort und namen, nicht unlust zu lesen und finsternis oder hindernis im Verstand machten. Und auff das ich meinen einfeltigen Deutschen einen Dienst dazu thu, will ich kürzlich anzeigen die Landschaft umb Jerusalem oder Juda gelegen, darin Jesaia gelebt und gepredigt hat, Damit sie deste bas sehen, wo sich der Prophet hinkeret, wenn er weissagt, gegen Mittertage, oder Mitternacht etc.“

<sup>13</sup> Vorrede auf den Propheten Jesaias von 1528, Niemeyer-Bindseil VII S. 342 ff.

Oder knapper, aber vielleicht noch eindrücklicher im Prooemium der Jesaia-Vorlesung von 1527<sup>14</sup>: „Ad enarrandum prophetam opus est duplici cognitione. Prima Grammatica, et haec potest ut potentissima haberi. Altera magis necessaria, videlicet cognitio historiae... Habita igitur primum grammatica, mox eundum est ad historias, videlicet, quid fecerint reges illi, sub quibus prophetavit Esaias, et haec diligenter persciendae ac perscrutandae.“

Gewiß ist damit für Luther nicht alles gesagt (s. u.); aber seine theologische Sicht des Alten Testaments schließt die grammatische und historische Erklärung als notwendige Grundlage jedes rechten Verständnisses ein. Und klarer kann man die Forderung kaum erheben, als es in diesen Worten geschieht, daß jeder Text nur aus seinem geschichtlichen Rahmen heraus verständlich zu machen ist, ja die Geschichte ist nötiger als die Grammatik! In dieser Zuspitzung zeigt sich das Gewicht, das Luther einer historischen Auslegung beimißt. Gegenüber allen Versuchen, historische und theologische Auslegung in einen Gegensatz zu bringen, kann nicht stark genug betont werden, daß theologische Auslegung im Sinne der Reformation eine genaue grammatische und historische Auslegung mit allen Konsequenzen einschließt. Theologische Auslegung kann nicht etwas sein, was zu der rein historischen als etwas Fremdes, ein Überhöhendes hinzukommt, sondern was den eigentlichen historischen Sinn herausstellt.

Um diesen letzten Satz geht die heutige Diskussion über die Schriftauslegung. Daß zu solcher Auslegung die grammatische und historische Auslegung hinzugehört, mit aller methodischen Feinheit und allen Hilfsmitteln, die heute zur Verfügung stehen, ist unbestritten und bedarf in diesem Zusammenhang keiner weiteren Erörterung, wenn nur eben anerkannt ist, daß damit eine notwendige Grundlage für ein theologisches Verständnis gewonnen ist. Aber das ist die Frage, wie ein solches „theologisches“ Verständnis ohne Vergewaltigung und Ergänzung des historischen Sinns gewonnen werden kann, wie ein solcher Sinn als historischer Sinn möglich ist.

„Historische Auslegung“ ist als solche nicht eindeutig bestimmt;

<sup>14</sup> WA. 31, 2 S. 1.



denn sie ist unter sehr verschiedenen Aspekten möglich<sup>15</sup>. Einen literarischen Komplex wie 2. Sam. 9—20 kann man rein grammatisch analysieren, im Blick auf syntaktische Regeln der hebräischen Sprache; ebenso kann ich den Abschnitt aber auch literarhistorisch analysieren, auf Aufbau, literarische Formen, ästhetische Schönheit. Eine dritte Möglichkeit wäre etwa der Aspekt des Historikers, der den Abschnitt auf den geschichtlichen Gehalt und seine Zuverlässigkeit hin prüfen müßte. Alle drei Aspekte sind möglich; alle drei bilden eine Form „historischer Auslegung“. Sind mit diesen und vielleicht noch weiteren ähnlichen Aspekten die Möglichkeiten historischer Auslegung erschöpft?

Synagoge und Kirche sind sich darin einig, daß mit all diesen an sich möglichen und richtigen Aspekten noch nicht alles gesagt ist, was der Abschnitt aussprechen will. Er will nicht nur von geschichtlichen Ereignissen am Hofe Davids berichten, so gewiß er das tut; er will auch nicht ein Meisterwerk althebräischer Erzählungskunst sein, so gewiß er das ist, und schon gar nicht eine Beispielsammlung für hebräische Syntax, wenn man ihn auch dafür m. R. ausschlagen kann. Für den Erzähler ist wesentlich eine Aussage wie die von 2. Sam. 17, 14, wonach Gott in allem Geschehen seine Hand im Spiel hat. Das wird freilich auch ein Profanhistoriker zugeben, daß dieser Erzähler stark von religiösen Überzeugungen bestimmt ist, ohne daß er sie selbst ernst nimmt. Synagoge und Kirche sind sich aber einig, daß nur ein theologischer Aspekt das eigentliche Anliegen dieses (und aller anderen) Texte einschließt, und das heißt ein Aspekt, der gerade diese Aussagen von Gott als die wesentlichen ansieht und sich ihnen stellt. Wenn die Synagoge in Gesetz, Propheten und Schriften und die Kirche im Alten Testament ihren Kanon sehen, so deshalb, weil sie des Glaubens leben, daß diese Aussagen von Gott in ihrer ganzen Konkretheit und historischen Bestimmtheit den wesentlichen Inhalt der heiligen Schriften ausmachen, daß also nur ein Aspekt, der diesen wesentlichen Inhalt ernst nimmt, der Heiligen Schrift gerecht wird. Ein

<sup>15</sup> Ich nehme hier einen m. E. sehr wesentlichen Gedanken von Bultmann ZThK (1950) S. 47 ff., auf.

theologischer Aspekt bedeutet also keine Ergänzung, sondern ist die einzige, wirklich historische, d. h. dem gemeinten Sinn entsprechende Auslegung.

Damit ist nun freilich erst eine vorläufige Klärung erreicht. Denn was heißt nun des näheren: theologischer Aspekt? Daß die Antwort nicht so leicht ist, zeigt sich an der Tatsache, daß Synagoge und Kirche sofort auseinander gehen, sobald es sich um genauere Bestimmung dieses theologischen Aspekts handelt. Denn wie es überhaupt verschiedene Aspekte, d. h. verschiedene Möglichkeiten, einen Gegenstand anzuschauen, gibt, so auch verschiedene theologische Aspekte. Das Gespräch zwischen Kirche und Synagoge ist im Grunde ein Gespräch um den rechten Aspekt der Schrift. Das Judentum | sieht vom Talmud her im Gesetz Weg und Weisung Gottes mit und an Israel. Vom Gesetz her sucht es also das Ganze der Schrift zu erfassen, und meint, damit das rechte Verständnis der Schrift zu erreichen.

Die Kirche bestreitet dem Judentum diesen Ausspruch. Wenn sie sich zur „Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments“ als Kanon des Glaubens bekennt, so sieht sie das Alte Testament in einer Beziehung zum Neuen, und glaubt, nur vom Neuen Testament, nicht vom Talmud her, sei das Alte recht anzusehen und zu verstehen; nur so werde man also dem historischen, d. h. dem gemeinten Sinn gerecht, wenn diese Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament gesehen und anerkannt werde. Das Gespräch mit dem Judentum hat lange nicht nur an der Unkenntnis der jüdischen Position, sondern vor allem auch an klarer Erkenntnis der echten Zusammenhänge von Altem und Neuem Testament, und das heißt an dem Mangel echter Auslegung des Alten Testaments gelitten.

Man könnte einen wesentlichen Teil der Kirchengeschichte unter diesem Vorzeichen des verschiedenen Verständnisses der Beziehung von Altem und Neuem Testament darstellen. Es gibt wohl alle denkbaren Varianten von der Überordnung des Alten Testaments an über Gleichordnung von Altem und Neuem Testament bis zur Unterordnung, ja Ablehnung des Alten Testaments. Die Kirchen und Sekten unterscheiden sich z. T. gerade an diesem Punkt, der für ihre gesamte innere Haltung jeweils entscheidend ist. So sind auch heute fast alle Mög-



lichkeiten noch vertreten, wie es van Ruler in seiner Übersicht sehr anschaulich macht, wo er zehn verschiedene Anschauungen über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament aufzählt, ohne dabei noch vollständig zu sein<sup>16</sup>.

Die Uneinigkeit an diesem Punkte hat weitreichende Konsequenzen, und ein großer Teil des konfessionellen Dissensus hat hier seinen Grund. Das klar zu sehen, ist für das ganze gegenwärtige Gespräch um die rechte Auslegung des Alten Testaments wichtig. H. W. Wolff hat es mit aller Klarheit richtig ausgesprochen: „Mit dem so bestimmten Verhältnis der Testamente ist der spezielle Ansatz alttestamentlicher Hermeneutik gegeben“<sup>17</sup>. Wer das Verhältnis der Testamente so

<sup>16</sup> Vgl. Arnold A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (1955) S. 9 ff. Ist es zufällig, daß keine der angeführten Haltungen als die Luthers angesehen werden kann? Hier fehlt doch wohl noch etwas Wesentliches, auch wenn Heinrich Bornkamms grundlegende Arbeit über Luther und das Alte Testament häufiger zitiert wird.

<sup>17</sup> S. o. S. 162; vgl. auch *Die Zeichen der Zeit* (1956) S. 446—48. Erst durch den Vortrag in Heidelberg wurde ich auf den mir bis dahin nicht zugänglichen Aufsatz Hans Walter Wolffs aufmerksam gemacht, der die in *ZdZ* (1956) S. 446 ff. erschienenen Erwägungen zur typologischen Auslegung des Alten Testaments ausführlich begründet. Es ist erfreulich zu sehen, mit welchem Ernst hier ein neuer Versuch unternommen wird, das Recht und die Notwendigkeit typologischer Auslegung des Alten Testaments zu begründen. Da hier die letzte ausführliche Begründung typologischer Auslegung vorliegt, seien einige Worte dazu erlaubt. Es finden sich viele Sätze, denen ich ohne weiteres zustimmen kann, angefangen von der ersten These, wonach man nicht nach einem bestimmten vorgegebenen Prinzip die Aussagen des Alten Testaments beschneiden dürfe, bis hin zum Ende, wo die unaufgebbare Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche unterstrichen wird. Aber mir ist gerade nun zweifelhaft, ob es H. W. Wolff wirklich gelungen ist, den Sinn und das Recht typologischer Auslegung deutlich zu machen.

1. In seinen erklärenden Sätzen S. 162 Anm. 74, wird der Begriff der Typologie so ausgeweitet, daß auch Baumgärtel, ja selbst E. Hirsch ihn brauchen könnten (wenn ich beide nebeneinander nenne, so nicht, weil sie besonders eng zusammengehören, sondern obgleich sie ein sehr verschiedenes Anliegen haben). Auch Hirsch könnte sagen, daß das Alte Testament in seinem ihm eigenen Zusammenhang mit dem Neuen Testament verstanden sein will; auch Hirsch steht vor der Frage, was denn der alttestamentliche Text in seinem geschichtlichen Sinn für den heutigen Hörer bedeutet, nachdem das neutestamentliche Kerygma neben ihm steht. So verstanden, müht sich alle theologische Arbeit am Alten Testament um typologische Auslegung. Das zeigt sich auch dort, wo H. W. Wolff fragt: Was bedeutet die Typologie für die Auslegung des Alten Testaments? (S. 163 ff.). Denn diese „drei

sieht wie er, wird sich den echten Folgerungen daraus nicht entziehen können. Im Grunde geht es also gar nicht in erster Linie um Methodik der Auslegung, ob Allegorie oder Typologie als echte Auslegung möglich sind, sondern um die Frage, wie die Beziehung der Testamente zueinander recht, d. h. den Testamenten selbst entsprechend anzusehen ist. Erst von hier aus kann dann die methodische Frage der Auslegung sinnvoll gestellt und behandelt werden. An diesem Punkt wird es sehr deutlich, daß eine Wissenschaft vom Alten Testament nur möglich ist als Glied der Theologie. Wie sie selbst durch ihre Arbeit Bausteine zur Theologie, d. h. zum | besseren Verständnis des Wortes Gottes beiträgt, so steht sie im Gespräch mit der

Hilfen“ (heuristische Funktion, intentionale Fragestellung, theologische Aufgeschlossenheit) ergeben sich im Prinzip überall, wo überhaupt nach dem Zusammenhang von Altem und Neuem Testament gefragt wird, wenn auch die Antworten sehr verschieden sind. Wäre es unter diesen Umständen nicht doch besser, diesen so verschieden gebrauchten und darum immer wieder neu zu definierenden Begriff zunächst einmal auszuschalten? W. selbst ist im ersten grundlegenden Teil des Aufsatzes ohne ihn ausgekommen; die Einführung des Begriffs Typologie führt kaum weiter (um so weniger, als der Begriff Typus im Neuen Testament auch nur selten für die Beziehung zum Alten Testament gebraucht wird).

2. W. braucht zunächst für das Verhältnis vom Alten zum Neuen Testament die Worte „Entsprechung“ und „Analogie“, die m. E. eindeutiger umschreiben, wie er das Verhältnis sieht. (Es soll jetzt dahingestellt bleiben, ob der Weg, auf dem W. die Analogie gewinnt, wirklich gangbar ist; der Jude wird gerade diese Analogie bestreiten. Wir kommen schwerlich um den historisch gegebenen Zusammenhang des christlichen Kanons herum, und nur von daher zu der Frage, ob die christliche Kirche mit Recht das Alte Testament für sich in Anspruch nimmt. Wolffs [sicher richtige] historische Analyse des Alten Testaments allein wird die Synagoge schwerlich überzeugen, da sie eben die Schwerpunkte anders sieht. Aber da ich mit W. darin einig bin, daß das Alte Testament sich nur im Zusammenhang mit dem Neuen in seinem vollen Sinn erschließt, mag diese Frage auf sich beruhen bleiben.)

Analogie bedeutet also, daß Gott im alten Bund sich nur vorläufig, beispielhaft, vorübergehend erschlossen hat, daß hier Weg, Schatten, Bild, Verheißung vorliegen. Damit erkennt W. auf der einen Seite den ganzen Unterschied von alt und neu, das Gegensätzliche im Fortgang des lebendigen Gotteshandelns (ZdZ S. 447). Das müßte freilich dahinführen, daß dieses Alte und Gegensätzliche durch das Neue überholt sei. Dann wäre aber das Alte Testament sachlich-theologisch überflüssig und brauchte nicht mehr Kanon zu sein. Da W. das nicht will und wollen kann, muß er in Weg, Schatten, Bild und Verheißung ein bleibend Gültiges suchen. Das ergibt sich freilich nicht direkt, sondern nur indirekt auf dem Wege der Analogie. Aber wenn wir im Neuen Testament Ziel, Körper, Sache und Erfüllung



Wissenschaft des Neuen Testaments, der Kirchengeschichte und der Systematik, wenn es darum geht, das rechte Verhältnis von Altem und Neuem Testament zu bestimmen. An diesem Punkt muß die Einheit der Theologie reformatorischer Prägung offenbar werden, denn es geht um die Schrift, das Gotteswort als Grund aller Theologie.

Fassen wir das Bisherige zusammen:

Wissenschaft vom Alten Testament hat es mit dem Kanon der Kirche, oder besser, mit einem Teil des kirchlichen Kanons zu tun. Wenn die Kirche dem Alten das Neue Testament zuordnet, so deshalb, weil sie glaubt, daß beide irgendwie zusammengehören und so auch einander erklären. Die Wissenschaft vom Alten Testament als Wissenschaft

haben, müßten diese Aussagen doch genügen; wozu dann noch die Analogien, die allenfalls veranschaulichen, aber doch nichts Wesentliches dazubringen können, wie sie es nach W. doch tun. Denn ohne das Alte Testament ist, wie er ganz richtig sieht, das Christuszeugnis vielen Irrwegen ausgeliefert. Vor diesen aber kann es nur bewahren, wenn es eine eigene Botschaft enthält, die zu der neutestamentlichen Botschaft unbedingt gehört, ohne mit ihr identisch zu sein, und doch mehr ist als eine Analogie.

W. kommt zu seinen Formulierungen, weil er von der These ausgeht: Wir haben kein unmittelbares und ungebrochenes Verhältnis zu den Worten des alttestamentlichen Schrifttums, insofern wir weder als Israel noch vor Christus leben (ZdZ S. 446). Von hier aus ergibt sich die Folgerung, daß das Alte Testament (nur) indirekte Bedeutung für das neutestamentliche Gottesvolk gewinnt. Ist aber die Voraussetzung wirklich richtig, ist das Alte Testament nicht preisgegeben, wenn nur Israel oder die Menschheit vor Christus ein unmittelbares Verhältnis zum Alten Testament haben kann? Was heißt hier unmittelbar? Ist das nicht gerade der Glaube der Kirche, daß nur sie durch Christus den rechten unmittelbaren Zugang zum Alten Testament hat? Mir scheint, daß auch hier eine theologische Vorentscheidung (vielleicht die einer christozentrischen Theologie?) die Schau der beiden Testamente bestimmt, eine Schau, die im Grunde die Gültigkeit des Alten Testaments unangemessen einschränkt. Wenn das Alte Testament das Christuszeugnis des Neuen vor Verfälschungen bewahren kann und soll, so nicht, weil das Alte Testament indirekte Bedeutung für das neutestamentliche Gottesvolk hat, sondern weil ihm in der sich verwirklichenden Eschatologie des Christusgeschehens die Augen geöffnet werden für die Bedeutung dessen, was Gott, der Vater Jesu Christi, dem Gottesvolk des Alten Bundes offenbart hat. Was das im einzelnen bedeutet, habe ich oben kurz angedeutet; mir scheint, daß damit die Botschaft des Neuen Testaments ebenso wie die des Alten besser zu ihrem Recht kommt, weil damit die Einheit im Unterschied, um einen Ausdruck Friedrich Brunstads zu gebrauchen, sachgemäßer gewahrt bleibt.

Gewiß ist mit alledem nicht das letzte Wort gesagt. H. W. Wolff hat recht,

vom kirchlichen Kanon muß diesem Hinweis folgen und fragen, wie sich vom Neuen Testament her der rechte Aspekt für eine volle Erfassung der im Alten Testament gemachten Aussagen ergibt. Das setzt freilich eine klare Einsicht in das Verhältnis von Altem und Neuem Testament voraus. |

Nur aus dieser Einsicht ergibt sich der rechte theologische Aspekt, von dem aus eine richtige, historische Auslegung möglich ist.

Es überschreitet den Rahmen dieser grundsätzlichen Überlegungen, wollte ich nun in eine Besprechung aller heute vertretenen Anschauungen über das rechte Verhältnis von Altem und Neuem Testament eintreten; von E. Hirsch bis zu van Ruler ist deren eine allzu große Zahl. Aber das dürfte gelten, daß die theologische Schau die im reformatorischen Sinne beste ist, die der Schrift am nächsten steht; die Auslegung die richtigste, die am eindeutigsten am Text bleibt; die Fragestellung am sachgemäßesten, die den Text am klarsten zum Reden bringt.

Um wenigstens anzudeuten, in welcher Richtung der rechte Aspekt gewonnen werden möchte, sei versucht, in kurzen Thesen zu umschreiben, wie das Neue Testament etwa das Alte sieht.

Zweierlei ist sofort zu erkennen: Einmal ist für das Neue Testament der Vater Jesu Christi der Gott Israels, der Gott des Alten Testaments; zum anderen ist in dem Christus Jesus ein Neues geschehen, das gegenüber den Aussagen des Alten Testaments einen entscheidenden Unterschied darstellt. Das erste schließt ein, daß die Aussagen des Alten Testaments gültig bleiben; das zweite, daß ein Unterschied zwischen der Botschaft des Alten und Neuen Testaments besteht. In die-

wenn er mahnt, daß nur eine immer ernstere Vertiefung in die Worte der Schrift zu größerer Klarheit führen kann. Zugleich aber bedarf es, auch um der Wissenschaft vom Alten Testament willen, einer neuen systematischen Klärung. Mir scheint, daß hier gerade die lutherisch bestimmte Theologie etwas aufzuholen hat, wenn auch wesentliche Ansätze dafür vorhanden sind. Hingewiesen sei u. a. auf Heinrich Bornkamm, Luther und das Alte Testament, passim; die Ausführungen von Arnold Schleiff in der Einleitung zu WA, DB 9, I S. XXVII ff.; Schlink, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften (3. Aufl. 1948) S. 187 f.; Rudolf Hermann, Gottes Wort und Menschenwort in der Bibel (1956); R. Prenter, Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung (ThLZ 81 [1956] Sp. 577 ff.); Walter Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese? s. o. S. 205—226.



sem Nebeneinander liegt die Schwierigkeit beschlossen; das Alte Testament spricht wohl von dem gleichen, dem einen Gott; es sagt auch Gültiges, bleibend Gültiges über diesen Gott aus. Aber es sagt etwas anderes als das Neue Testament mit seiner Christusbotschaft, und zwar etwas anderes insofern, als es die Voraussetzung enthüllt, unter der allein das Wort vom Kreuz zu erfassen ist: „Voraussetzung“ hier natürlich nicht in historischem Sinne gemeint, so gewiß das Neue Testament wesentlich nur auf dem Hintergrunde des Alten Testaments und des Judentums historisch erklärt werden kann (die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus ist erst eine zweite Etappe, die dementsprechend auch erst in zweiter Linie für die historische Erklärung in Frage kommt); Voraussetzung ist hier vielmehr im sachlichen Sinn gemeint, und zwar in dreifacher Richtung:

1. Was ist es um den Gott, den Jesus seinen Vater nennt? Was ist es um die Menschen, die er als die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und zu denen er seine Jünger in alle Welt aussendet? Das Neue Testament setzt als gültig voraus, daß der eine Gott der Schöpfer ist, der da ließ das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, von dem alle gute und vollkommene Gabe kommt. Das Alte Testament bezeugt diesen Gott als den einen, neben dem es keinen anderen gibt. Das Neue Testament spricht von dem Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, und greift damit auf die Aussage des Alten zurück. Das Neue Testament weiß aber auch vom Fall Adams, in dem alle Menschen gesündigt haben; und Paulus entnimmt dem Alten Testament die Aussage: Da ist keiner, der gerecht sei, auch nicht einer. Was es um Gott und Welt und Menschheit vor und ohne Christus sei, das zeigt die Botschaft des Alten Testaments. Sie bezeugt Gottes Gericht über die Völker, ebenso wie seine Geduld, ohne die die Menschheit verloren wäre; aber auch, wie Gott eben diese Völkerwelt in seiner Hand hat, wie er sie führt und braucht zu seinen Zielen. Gottes Handeln an Welt und Mensch und eben damit die ganze notvolle Situation der Menschheit vor Gott, das ist die erste Voraussetzung des Neuen Testaments.

Und die zweite ist, daß dieser eine Gott in Israel offenbar geworden ist, manchmal und in mancherlei Weise. Manchmal, in einer langen Geschichte, auf die als ganze und in ihren einzelnen Abschnitten

und Höhepunkten das Neue Testament immer wieder zurückgreift. Mancherlei Weise, durch seine Taten; Gott hat gehandelt in dieser Geschichte, durch gnädige Führung und hartes Gericht; durch das Wort der Propheten, die diese Geschichte mit ihrem Wort begleiteten und deuteten, und sie damit in das Licht des göttlichen Worts stellten; die Israel Gottes Verheißung brachten und die Gemeinde immer neu auf die Erfüllung der Verheißung ausschauen ließen; die ihr aber auch Gottes Geheiß verkündeten, und ihre Sünden offenlegten. Wenn das Neue Testament auf diese Geschichte Gottes mit Israel zurückgreift, so deshalb, weil in dieser konkreten, wirklich geschehenen Geschichte Gottes Handeln offenbar wurde; so handelt Gott mit seinem Volk, mit seinen Propheten, seinen Priestern und Königen. Und zum anderen, weil hier immer neu die Antwort des Gottesvolkes erkennbar wurde, in Glaube und Unglaube, in Vertrauen und Haß. In Israels Begegnung mit seinem Gott wird die ganze Größe göttlicher Führung deutlich, ebenso wie die ganze Mannigfaltigkeit menschlicher Antwort.

Und aus diesen beiden Voraussetzungen ergibt sich auch die dritte: Das Neue Testament sieht die ganze Herrlichkeit des Christus-Geschehens, den Anbruch des neuen Äons schon im Alten Testament angedeutet: Die Not der Menschheit, die in der Sünde wurzelt, ebenso wie die Not der Gottesbegegnung läßt ausschauen auf eine Vollendung. Das ist der Inhalt der neutestamentlichen Botschaft, daß in Christus die Vollendung anbricht, von der das Alte Testament verheißend gesprochen habe, da alles Handeln Gottes in Israel zuletzt auf dieses Ziel der Geschichte hinweise und alle Offenbarung menschlicher Not und Bindung auf eine Befreiung deute, die da kommen solle.

So enthüllt das Alte Testament, wozu wir einen Heiland brauchen; das Neue verkündet diesen Heiland. Das Alte enthüllt Ziel und Zukunft göttlichen Handelns; das Neue verkündet den Beginn dieser Zukunft. Darum sollte man auch wohl besser nicht von einer Christusbotschaft des Alten Testamentes, wohl aber von seiner auf Christus hinführenden Botschaft sprechen.

Das dürften die wesentlichen Aspekte sein, unter denen das Neue Testament das Alte sieht, die natürlich eine Fülle von einzelnen Be-



ziehungen in sich schließen. Aber sind | diese Aspekte richtig gesehen, so muß sich nun von ihnen aus die rechte theologische Fragestellung für die Auslegung ergeben.

Diese müßte dann etwa so lauten: Wo und wie findet sich im Kanon des Alten Testaments das Zeugnis von dieser in mannigfacher Weise auf Christus hinführenden Offenbarung Gottes? Diese Frage hat eine große Weite und stellt doch das für das Neue Testament wesentliche Anliegen in den Mittelpunkt. Sie kann auch Analogien und Typen umfassen, schließt auch Weissagung und selbst Allegorie nicht aus. Sie kommt damit der berechtigten Forderung entgegen, daß das Auslegungsprinzip nicht den Text vergewaltigen darf, sondern bereitmachen zum Hören auf das, was er wirklich sagt. Sie kann auch den Anspruch machen, kanongemäß zu sein, insofern sie Altes und Neues Testament aneinander bindet, ohne das eine oder andere zu vergewaltigen. Sie entspricht auch dem kirchlichen Verständnis des Kanons, insofern dieses die Bezogenheit des Alten auf das Neue Testament voraussetzt.

Aber mit alledem wird die Botschaft des Alten Testaments nicht vergewaltigt; denn was dem Ausleger vom Neuen Testament her mitgegeben wird, ist die Frage, der Aspekt, nicht die Auslegung selbst. So wie man mit einer grammatischen, ästhetischen, geschichtlichen Fragestellung an den Text herangehen kann, ohne ihn in seinem historischen Verständnis zu verfälschen (freilich auch ohne ihn zu erschöpfen), so auch mit dieser vom Kanon her bestimmten theologischen Fragestellung. Dann ist die rechte Frage einer Wünschelrute vergleichbar, die zwar nicht, einem Zauberstabe gleich, Wasser aus jedem Felsen schlägt, wohl aber auf die Quellen fließenden Wassers aufmerksam macht. Es muß sich dann zeigen, ob und inwiefern das Alte Testament vom Neuen her besser verstanden wird als vom Talmud; freilich auch, ob nicht vom recht verstandenen Alten Testament aus ein helles Licht auf das Neue fällt.

Auch diese vom Neuen Testament her bestimmte Fragestellung hat „heuristische Funktion“, „fördert die intentionale Fragestellung“ und „hilft zur theologischen Aufgeschlossenheit“, was H. W. Wolff allein für die Typologie bzw. für das Analogie-Verständnis in Anspruch

nimmt. Alle drei Aspekte stellen sich überall ein, wo eine positive Beziehung von Altem und Neuem Testament anerkannt wird, und befruchten die Auslegung.

So ist abschließend zu sagen: Die Auslegung des Alten Testaments als des Kanons der Kirche ist bestimmt durch seinen Zusammenhang mit dem Neuen Testament und die daraus sich ergebende Fragestellung. Diese leitet an zu finden, was da steht und im Zusammenhang der Gottesgeschichte gemeint ist. Daraufhin haben wir die Texte abzuhören, Vers für Vers, Kapitel für Kapitel, Buch für Buch.

3. Hat die Wissenschaft vom Alten Testament so seine einzelnen Schriften und Aussagen verstanden, so tritt als zweite Aufgabe daneben die Frage: Wie ist dieses Alte Testament entstanden? Warum für eine theologische Wissenschaft, der es doch um das Hören auf das Wort Gottes geht, diese zweite Frage? Genügt es nicht, zu verstehen? Nein; aus verschiedenen Gründen: |

a) Wir können uns unserer Zeit nicht entziehen. Die Frage nach der Geschichte, nach dem Werden und Wachsen menschlicher Gesellschaft und Kultur bestimmt die eine Seite unserer Epoche, neben der Technik als der anderen. Die Wissenschaft kann die Literaturdenkmäler, mit ihrem nicht zu überschätzenden Einfluß auf die Geschichte abendländischer Kultur, nicht ausklammern, sondern wird auch sie nach ihrem Werden und Wachsen zu verstehen suchen. Wenn die theologische Wissenschaft nicht diese Frage mit anpackt, werden andere Wissenschaftszweige sie aufnehmen; und ob sie dann besser, d. h. sachgemäßer beantwortet wird, ist nicht ohne weiteres sicher.

b) Aber nicht nur um der allgemeinen Wissenschaftslage willen, sondern um ihrer selbst willen muß die Theologie diese Frage stellen. Wie ist das Fundament beschaffen, auf dem sie ihren Bau aufrichtet? Ist es tragfähig und zuverlässig? Gerade die Wissenschaft vom Alten Testament als theologische Wissenschaft muß die kritische Frage nach Herkunft und Zuverlässigkeit der Schriften mit allem Ernst stellen.

c) Darüber hinaus ist oben schon betont worden, daß ein volles Verstehen ohne Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge gar



nicht möglich ist. Die Erkenntnis der Geschichte ist ebenso Voraussetzung der Exegese wie ihre Folge.

d) Und ein vierter Grund, der in der Eigenart des Kanons wurzelt: Der Kanon des Alten Testaments erzählt weithin Geschichte, wirkliche Geschichte, als Ort göttlicher Offenbarung. Der Kanon des Alten Testaments will nicht, wie etwa der Koran, das Werk eines einzelnen Menschen sein; sondern die Offenbarungen Gottes werden auf eine lange Geschichte verteilt. Die Worte der Propheten werden in die Zeit bestimmter Könige verlegt, ja z. T. bis auf Jahr und Tag festgelegt. Das Alte Testament selber gibt also an, daß es aus dieser einen ganz bestimmten Geschichte erwachsen sei. Es will also weder ein Märchen- oder Mythenbuch, noch auch ein religionsphilosophisches System sein, sondern weithin Zeugnis von einer konkreten Geschichte, in der Gott geredet hat. Stimmt das? Was ist es um diese Geschichte, aus der der Kanon des Alten Testaments erwachsen sein soll? Oder werden nicht doch Märchen erzählt? Finden sich nicht manche Angaben, die durchaus unglaublich sind, wie etwa die Angaben von etwa zwei Millionen Israeliten in der Wüste, oder die andere, daß 290 Jahre vor Abrahams Geburt eine Flut die ganze Menschheit vernichtet habe? Hier muß eine Antwort auf die Fragen gegeben werden, die aus dem Kanon selbst erwachsen.

Die Theologie, die das Alte Testament als Kanon der Kirche ernst nimmt, kann der Frage nach der Geschichte nicht ausweichen. Diese aber teilt sich in zwei Unterfragen:

a) Was ist es um die Schriften des Alten Testaments? Was stellen sie dar? Geschichtswerke? Märchenbücher? Kultrituale? Oder was sonst? Und wie sind alle diese verschiedenartigen Schriften eigentlich geworden? In welcher Zeit? Zu welchem Zwecke? Das ist die Frage der sog. „Einleitung in das Alte Testament“.

b) Was ist es um die Geschichte, in der und aus der die Schriften des Kanons entstanden sein sollen? Ist es möglich, eine wirkliche Geschichte zu schreiben? Das ist die Frage der „Geschichte Israels“.

Beide Fragen hängen für die Wissenschaft vom Alten Testament eng zusammen; denn ein wesentliches Ergebnis der Geschichte Israels sind für sie die Schriften des Kanons. | Die Teilung der beiden Fragen-

komplexe ist wieder eine Art Notbehelf; sie gehören zusammen, da es in beiden zuletzt um die Frage geht, was eigentlich von den Schriften des Kanons zu halten sei und wie sie geworden, d. h. in der Geschichte Israels verwurzelt sind. Sie sind daher auch wechselseitig voneinander abhängig; Geschichte kann ich nur schreiben, wenn ich zuvor die Quellen richtig in ihrem Wesen erkannt und historisch richtig eingeordnet habe; aber diese Einordnung ist auch wieder nur möglich, wenn ich die Grundzüge der Geschichte kenne.

4. Der Kanon des Alten Testaments will in der Mehrzahl seiner Schriften eine Geschichte erzählen oder historisch festlegbare Prophezeitenprüche weitergeben. Freilich eine Geschichte eigener Art: „*Im viernten Jahre Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs in Juda, geschah dies Wort an Jeremia vom Herrn*“ (Jer. 36). Der Ablauf menschlicher Geschichte ist wichtig als Zeit göttlichen Redens. Das ist das Besondere dieser Geschichte, daß in ihr vom Handeln und Reden Gottes berichtet wird, als dem eigentlich Wichtigen. Aber das hebt nicht auf, daß dieses eigentlich Wichtige nun in einen ganz konkreten Geschichtsablauf eintritt. Diese Doppelseitigkeit der im Alten Testament berichteten Geschichte ist Grund einer doppelten Geschichtsbetrachtung.

Einmal geht es um menschliche Geschichte in ihrem wirklichen Verlauf. Wenn das Alte Testament solche menschliche Geschichte, im ganz gewöhnlichen Verständnis des Wortes, Geschichte in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, als staatliche, soziale, wirtschaftliche, literarische und religiöse Geschichte erzählen will, also das, was wirklich geschehen ist (im Gegensatz zu Mythen und Märchen), dann muß diese Behauptung es sich gefallen lassen, nachgeprüft zu werden.

Diese Prüfung ist nur möglich mit allen Hilfsmitteln der historischen Kritik, wie Prüfung der Quellen, Einordnung in den historischen Zusammenhang und was immer es an Grundsätzen historischer Wissenschaft sonst geben mag. Hier dürfen keine Einschränkungen und Vorbehalte gemacht werden. Denn die Forderung, daß die Quellen des Alten Testaments sachgemäß, ihrer Eigenart entsprechend, gewürdigt werden müssen, ist keine auf die alttestamentlichen Schriften begrenzte, sondern gilt für alle Quellen der Geschichte. Das Alte Testament selbst widerspricht jedem Versuch, es vor solcher kritischen Prü-



fung zu bewahren. Denn die Aussagen des Alten Testaments hängen auf der einen Seite daran, daß in der konkreten Geschichte etwas geschehen ist, das selbst erst die letzten Hintergründe der Geschichte aufdeckt. Und es ist ja auch aller Kritik nicht gelungen, das Alte Testament in Mythen und Märchen aufzulösen.

Aber wenn auch die Geschichte Israels in ihrem wirklichen Verlauf weithin erkennbar ist, bleibt dann nicht doch der unleugbare Tatbestand bestehen, daß auch einer besonnenen Kritik sich manches als unrichtig ergeben hat? Hat das Buch Daniel nicht eine falsche Vorstellung von der Reihenfolge der Könige und ihre Namen? Und ist nicht erwiesen, daß eine die ganze Menschheit vernichtende Flut im Jahre 2454 v. Chr. nicht möglich ist, um nur zwei Beispiele zu nennen? Und wird damit nicht das ganze Anliegen des Alten Testaments, sofern es um die Geschichte geht, widerlegt?

Eine Wissenschaft vom Alten Testament darf auch dieser Frage nicht ausweichen. Sie muß anerkennen, daß das Geschichtsbild des Alten Testaments sich nicht an allen Punkten halten läßt (es ist für die grundsätzliche Überlegung gleichgültig, ob es viele oder nur einzelne Punkte sind; das Problem wird nicht erleichtert, auch wenn es nur wenige Stellen sein sollten, an denen die Kritik ihre Bedenken anmelden muß). Aber sie darf und muß hier den gleichen Unterschied machen, wie bei dem Weltbild. Das „Weltbild“ des Alten Testaments bzw. des Alten Orients ist nicht das unsere; es ist in vielem, oder in allem überholt. Dennoch bleiben die Aussagen der „Weltanschauung“ des Urteils über die Welt als Schöpfung Gottes davon unberührt. Es ist nicht Sinn des Alten Testaments, naturwissenschaftliche Erklärungen zu geben. Analog ist das Verhältnis von Geschichtsbild und Geschichtsanschauung. Das Alte Testament hat eine sehr bestimmte Anschauung von der Geschichte, der wirklichen Geschichte der Menschheit und Israels. Seine Anschauung von dieser Geschichte geht dahin, daß Gott der Herr und Lenker eben dieser konkreten Geschichte ist. Und darum wird so viel von dieser konkreten Geschichte berichtet, weil in ihr Gottes Reden und Handeln sich ereignet. Diese Anschauung von der Geschichte bleibt aber gültige Aussage, auch wenn das

Geschichtsbild in manchen oder auch vielen Einzelheiten sich irrt. Denn diese Aussage ist eine Glaubensaussage, die sich als solche wohl feststellen, aber nicht objektivieren läßt. Auch die Sicherung eines einzelnen historischen Faktums führt nicht zur Sicherung der Glaubensaussage. Wenn wir heute das Ereignis, daß im Jahre 701 der Assyrikerkönig Sanherib Jerusalem wohl belagert hat, aber nicht erobern konnte, als feste historische Tatsache ansehen müssen, so ist damit noch nichts darüber gesagt, daß der Gott Israels die Stadt gerettet hat.

Was für das Alte Testament wesentlich ist, ist die Aussage, daß Gott in der wirklichen Geschichte der Menschen in ihrer ganzen Konkretheit gegenwärtig ist. Und darum soll Geschichte erzählt werden, auch wenn in der Erinnerung der Erzähler die einzelnen Geschehnisse sich verschoben haben.

So kann die historische Kritik, auch und gerade wenn sie in vollem Ernst betrieben wird, dem wesentlichen Anliegen des Kanons an diesem Punkte nicht nur nicht Abbruch tun, sondern vielmehr deutlich machen, wieviel historische Substanz im Alten Testament vorliegt. Denn das ist heute wohl anerkannt, gerade durch Heranziehung aller Möglichkeiten bis hin zur Archäologie und der Geschichte der Umwelt, daß Israel weithin eine sehr zuverlässige geschichtliche Überlieferung besessen hat, und daß im Alten Testament wesentliche Teile davon erhalten sind. Gewiß können alle diese historischen Erkenntnisse nicht das Recht der theologischen Aussagen beweisen; aber sie können zeigen, daß diese Aussagen aus einer bestimmten, in den Hauptzügen auch noch erkennbaren Geschichte stammen.

Ist damit geklärt, daß gerade eine Wissenschaft vom Alten Testament sich um den wirklichen Ablauf der Geschichte mühen muß, so bleibt doch noch die Frage, wessen Geschichte nun eigentlich Gegenstand der Arbeit ist. Auch die Geschichte hat, wie die Auslegung, verschiedene Aspekte, und es ist nicht ganz nebensächlich, wessen Geschichte ich erforschen und darum in mein Blickfeld bekommen will. Ich kann von den gesellschaftlichen und sozialen Gegebenheiten ausgehen und von hier den geschichtlichen Ablauf aufzurollen versuchen; ich kann Israel auch in den Kampf der Weltmächte einordnen und



seine Geschichte von daher verstehen<sup>18</sup>. Auch hier ist die Frage, ob sich nicht vom Verständnis der Wissenschaft vom Alten Testament als Wissenschaft vom Kanon her eine bestimmte Blickrichtung ergibt, die sich freilich erst in der historischen Forschung als brauchbar erweisen müßte. Das historische Problem des Kanons aber lautet: Welcher geschichtlich faßbaren Größe entstammt er? Nicht einer einzelnen Person, wie die Gathas des Zarathustra oder der Koran Muhammeds, sondern einer Gemeinschaft eigener Art, die sich als Gottesvolk, Gottes Gemeinde, Gottes Aufgebot versteht, und die daher in ihrer Geschichte eine Gottesgeschichte sieht. D. h. der Blick wird von vornherein gerichtet auf die Geschichte Israels als einer „religiösen“ Gemeinde.

Damit ist die Frage natürlich nicht geklärt, ob „Israel“ das immer war, oder ob es aus einem „Volk“ erst zu einer „Gemeinde“ geworden ist. Aber eben weil das unklar ist, darf der Blick nicht, wie es allzu lange geschehen ist, nur auf das „Volk Israel“ gehen, und M. Noth hat ganz recht, wenn er seine Geschichte als „Geschichte Israels“ betitelt und damit von vornherein offenläßt, was es um diese Größe „Israel“ eigentlich sei. Jedenfalls aber war „Israel“ die Gemeinschaft, in der aus dem Munde der Propheten das auf Christus führende Gotteswort der Heiligen Schriften bezeugt und weitergegeben wurde. Um die Geschichte dieser Gemeinschaft geht es wesentlich. Gewiß lebte diese Gemeinschaft immer in irgendeiner staatlichen Ordnung, in gesellschaftlichen Verbänden, in kulturellen Beziehungen, in weltpolitischen Zusammenhängen. Aber so wichtig das alles auch für die Geschichte und die Entstehung der einzelnen Schriften ist, und so genau dieses und manches andere erforscht werden muß, so bleibt das eigentliche Ziel doch die Geschichte eben der Gemeinschaften und Zusammenhänge, aus denen die „Heiligen Schriften“ erwachsen sind. Das ist die Fragestellung, die sich vom Alten Testament als Kanon her ergibt; und es muß sich zeigen, ob nicht nur von hier aus das eigentliche Wesen dieser Geschichte erfaßt werden kann, d. h. ob nicht von allem Anfang an diese Geschichte „Religionsgeschichte“ war und blieb. Jetzt

<sup>18</sup> Vgl. auch die noch andersartigen Fragestellungen etwa Max Webers oder gar die S. Passarges.

beginnen die meisten Darstellungen mit Mose als Gründer der Gemeinde und enden bei Esra oder Nehemia als den Reorganisatoren der Gemeinde; aber dazwischen steht das „Volk“. Sollte nicht noch mehr als es schon in letzter Zeit geschehen ist, nach der „Gemeinde“ auch in der Zwischenzeit gefragt werden? Es sei noch einmal wiederholt: Die Methode historischer Forschung kann nur eine sein; aber die Fragestellung, die Blickrichtung kann für eine Wissenschaft vom Alten Testament nur vom Kanon her kommen; sie fragt nach der Geschichte der „Gottesgemeinde“, aus der die „Heiligen Schriften“ hervorgingen.

5. Gerade aber wenn es um diese Frage geht, muß Hand in Hand mit der Erforschung der Geschichte der Gemeinde die der Geschichte der Schriften gehen. Hand in Hand: denn die eine Forschung ist von der anderen abhängig. Es war das im Grunde die GröÙe Wellhausens, daß er beides, Religions- und Literaturgeschichte, so aufeinander bezog, | daß sich ihm daraus sein Bild von der Geschichte Israels ergab. Aber bei aller engen Verbindung mit der Geschichte Israels bedarf es doch einer besonderen Prüfung dieser Schriften, und auch dabei ist die richtige Fragestellung für eine Wissenschaft vom Alten Testament als Wissenschaft vom Kanon entscheidend.

Hatte die „Geschichte Israels“ es mit dem historischen Mutterboden zu tun, aus dem die „Schriften“ erwachsen sind, so gilt jetzt die Frage diesen „Schriften“ selbst, weil und soweit sie „Heilige Schriften“ sind. Also nicht „israelitisch-jüdische Literatur“ als solche ist Gegenstand der Wissenschaft<sup>19</sup>, sondern eben nur diese als „heilig“ anerkannten Bücher.

Gewiß, auch die Heiligen Schriften haben eine Seite, die sie mit aller sonstigen Literatur, besonders auch mit den Literaturen der Umwelt in engste Verbindung bringt. Dahin gehören die Formen der Rede, vor allem der Poesie, aber auch etwa der literarischen Gattung. Diese Verbindung erlaubt nicht nur, sondern fordert eine Behandlung dieser Schriften mit den Methoden der allgemeinen Literaturgeschichte. Das

<sup>19</sup> Vgl. Sellin, Einleitung in das Alte Testament (8. Aufl. 1950) § 1. Es ist wohl besser, den Gegensatz auf den Gegenstand der Wissenschaft, die Heiligen Schriften oder die israelitisch-jüdische Literatur zu beziehen, nicht auf die Methode. Auch eine „Literaturgeschichte“ könnte durchaus „theologisch“ sein.



sind z. B. Methoden der literarischen Analyse<sup>20</sup>, oder der historischen Ansetzung, oder der ästhetischen Würdigung. Wie bei der Auslegung alle Methoden der Hermeneutik und bei der Geschichte die der historischen Kritik ihre Anwendung finden, so bei der Literatur eben auch die Methoden literarischer Kritik.

Aber wie es bei der Auslegung um die rechte Fragestellung ging, woraufhin die Auslegung zielen sollte, und bei der Geschichte um den rechten Gegenstand, so ist auch hier zu fragen, woraufhin eine Wissenschaft vom Alten Testament ihren Blick eigentlich richten soll, wenn sie nun die „Schriften“ selbst in ihrem geschichtlichen Werden verstehen will. Vier Fragen sind es hier wesentlich, die zu stellen sind:

- a) Was stellen die Heiligen Schriften dar?
- b) Wie und wann sind sie entstanden?
- c) Wie und wann sind sie gesammelt?
- d) Wie wurde diese Sammlung von der Kirche angeeignet?

a) Was stellen die Heiligen Schriften dar? Was hat sie eigentlich zu Heiligen Schriften gemacht? Die verschiedenen Gattungen berühren sich eng mit denen der Umwelt; worin besteht der Unterschied, daß sie eine solche Sonderstellung einnehmen? Das ist die erste historische Frage, die an die Schriften zu stellen ist.

Daher muß geklärt werden, welche Gattungen der Umwelt sich im Rahmen des Alten Testaments gar nicht oder kaum finden. Es sind vor allem Mythen und Märchen. Fragt man weiter: warum gerade diese nicht, so wird sehr bald etwas von der historischen Eigenart dieser Schriftensammlung erkennbar. Ebenso, wenn nun untersucht wird, welche Arten von Erzählungen an Stelle der Mythen und Märchen hervortreten; es sind Sagen und Legenden<sup>21</sup>, oft in eigentümlicher Verquickung, sowie Geschichtsdarstellungen. | Und hier wird noch deutlicher, was das Besondere der alttestamentlichen Schriften ausmacht. Sie sollen erzählen, was geschehen ist; aber nicht nur zwischen Menschen, sondern zwischen Gott und Mensch, im Ablauf der Mensch-

<sup>20</sup> Ob und wieweit der Sprachbeweis bei solcher Analyse beweiskräftig ist, muß von Fall zu Fall nachgeprüft werden.

<sup>21</sup> Die Begriffe im Sinne von Jolles, *Einfache Formen* (2. Aufl. 1956).

heitsgeschichte und besonders in der Geschichte Israels. Es ist also zu fragen, ob man mit den üblichen Gattungen der Literaturgeschichte auskommt, oder ob man nicht um der Sache willen hier genauere Kategorien schaffen muß. Wenn Sage z. B. Bericht über das Leben der Blutsgemeinschaft ist, Legende aber ein solcher vom Leben der Glaubensgemeinschaft, so bieten die Patriarchenerzählungen beides vereint. Weder die eine noch die andere Kategorie paßt ganz. Erinnert sei auch an die Erörterung über die richtige Erfassung der Urgeschichte: Mythos? Urgeschichte? Ursache? Wie immer, gerade die Wissenschaft, die die Eigenart der Heiligen Schriften erkennen will, muß sich vor einer allzu schnellen Anwendung allgemeiner Kategorien hüten.

Das gleiche gilt von den anderen Gattungen, bei denen die Zusammenhänge mit dem Alten Orient sehr viel klarer sind, den Sprüchen, wie Rechtssprüchen, Weisheitssprüchen, auch Prophetensprüchen, sowie den Liedern und Psalmen. Was hat alle diese Formen, bzw. die aus ihnen erwachsenen Schriften zu Heiligen Schriften gemacht? Was ist das Besondere? Einmal gewiß dies, daß sie von einer ganz bestimmten Gotteserfahrung her um- und neugeprägt sind; zum anderen, daß auch diese Formen und Schriften weithin in die Gottesgeschichte eingeordnet sind und von daher z. T. ihren Sinn empfangen<sup>22</sup>.

So berührt sich die Frage nach dem „Wesen“ der Schriften eng mit der Fragestellung der Gattungsforschung, führt aber deutlicher auf das Besondere der Heiligen Schriften.

b) Wie und wann aber sind sie entstanden? Hier wird es noch deutlicher, daß eine rein literarische oder literaturgeschichtliche Fragestellung besonders verhängnisvoll war, da sie dem Gegenstande, um den es geht, nicht gerecht werden konnte. Die Schreiber der Heiligen Schriften wurden Literaten und Redaktoren. Daß man ihnen damit Unrecht tat, ist heute weithin anerkannt, vor allem dank der Fragestellung Gunkels nach dem „Sitz im Leben“. Diese hat sich als äußerst förderlich erwiesen und wird mit Recht überall wiederholt. Freilich darf man schwerlich „Sitz im Leben“ mit „Sitz im Kult“ einfach gleichset-

<sup>22</sup> Zur Historisierung vgl. K. H. Bernhardt in seiner noch ungedruckten Arbeit über die Königsideologie in den Psalmen.



zen wollen, wie es bisweilen den Anschein hat. Aber auch in unserem Zusammenhang muß die Frage gestellt werden: Wo ist der Sitz im Leben für die Heiligen Schriften? D. h. des näheren: Wann und wo sind in der Gottesgemeinde Israels aus der Überlieferung die Heiligen Schriften entstanden, die sich im Kanon des Alten Testaments finden?

Diese Frage macht eine Voraussetzung: Die Existenz der „Gottesgemeinde Israels“ und die Wirklichkeit ihrer Geschichte, also die Wirklichkeit einer Gemeinschaft, die sich als Gottesvolk oder Gottesgemeinde verstand. Hier baut die Literaturgeschichte auf die Geschichte auf. Aber unter dieser Voraussetzung der kritischen Vergewisserung der Gottesgemeinde wird damit der Blick gerichtet auf die Frage, wie nun in dieser Gemeinde all die Überlieferungen die Gestalt gewonnen haben, die sich im Alten Testament findet. Damit tauchen all die Probleme auf, mit denen die alttestamentliche Literaturgeschichte sich heute beschäftigt, vor allem die beiden Hauptprobleme: 1. Wie und wann ist jeweils die „heilige“ Überlieferung entstanden, weitergegeben und zur Heiligen Schrift geworden? 2. Wie und warum ist „profane“ Überlieferung in die heilige einbezogen und den Heiligen Schriften eingegliedert? Die Beantwortung dieser Fragen setzt für jede Schrift und Schriftengruppe eine besondere Untersuchung voraus, allgemeine Antworten sind nicht möglich, vor allem nicht in der Frage, wann der Übergang von mündlicher zu schriftlicher Weitergabe anzusetzen ist. Genaue Auslegung und Analysen der Schriften mit allen Mitteln der Literaturwissenschaft sind Voraussetzung. Aber der Blick muß gerichtet bleiben auf die eigentliche Frage: Wie sind die Heiligen Schriften in ihrer Eigenart erwachsen auf der heiligen Überlieferung der heiligen Gemeinde? Das ist die geschichtliche Frage, die mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft, genauer der Literaturwissenschaft zu lösen ist.

c) Wie und wann sind die Heiligen Schriften gesammelt, wie und wann ist der Kanon entstanden? Für eine Wissenschaft vom Alten Testament ist die entscheidende Frage dabei: Wie ist der Kanon des Alten Testaments geworden? Dabei sind freilich zwei Vorfragen zu behandeln: 1. Wie ist es überhaupt zu einer festen Sammlung Heiliger Schriften gekommen? 2. Wann und in welcher Weise hat die jüdische

Gemeinde ihren Kanon gebildet und abgeschlossen? Gewiß hat der jüdische Kanon in seiner Abgrenzung auch auf die christlichen Kirchen Einfluß gehabt, und einige haben ihn ausdrücklich auch für ihren Kanon zur Norm gemacht. Aber das ist eben doch nicht allgemein geschehen; und so fängt die eigentliche Frage erst dort an, wo man meistens aufhört, oder mit ein paar Worten ausführt, daß die christliche Kirche den alexandrinischen Kanon oder eine erweiterte Schriftensammlung übernommen habe. Die Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche ist m. W. noch nicht geschrieben, und sie wäre doch für eine Wissenschaft vom Alten Testament von entscheidender Bedeutung. Gewiß kann man fragen, ob damit nicht die Grenze der alttestamentlichen Wissenschaft überschritten sei, ob eine solche „Geschichte des alttestamentlichen Kanons in der christlichen Kirche“ (ein Gegenstück also zu J. Leipoldts analog genanntem Werk) nicht Aufgabe des Kirchenhistorikers wäre. Aber auch hier zeigt sich eben, daß eine Wissenschaft vom Alten Testament als theologische Wissenschaft gar nicht isoliert werden kann und darf, sondern daß sie nur im engen Zusammenwirken mit allen Disziplinen ihre Arbeit tun kann.

d) Wie wurde diese Sammlung von der Kirche angeeignet? Als viertes Thema behandeln die alttestamentlichen Einleitungen die Textgeschichte, d. h. sie bringen eine Übersicht | über die Textüberlieferung (Handschriften und Drucke), sowie die Übersetzungen, ihre Entstehung und ihren Wert für die Textkritik. Nun soll die Bedeutung der Textkritik gewiß nicht unterschätzt werden. Gerade eine Wissenschaft vom Kanon kann dem Text nicht genau genug nachgehen, um zu versuchen, dem Urtext so nahe wie möglich zu kommen. Und jeder Kenner weiß, daß es an manchen Stellen gelungen ist, einen verderbten Text mit Sicherheit zu bessern. Aber man soll die Bedeutung der Textkritik für das Alte Testament und die Wissenschaft des Alten Testaments auch nicht überschätzen. Denn an vielen Stellen, die verderbt sind, steht es doch so, daß ein Blick in die Übersetzungen wohl Möglichkeiten eines besseren Verständnisses erschließen kann, daß aber wirkliche Sicherheit sich nur selten ergeben wird, so daß man auf eine verbesserte Stelle kaum eine eindeutige historische oder gar theologische Aussage gründen könnte.



Daher scheint mir für die Geschichte des Alten Testaments als der Geschichte des Kanons ein anderes Verständnis der Textgeschichte wichtiger. Alle Abschriften des Textes ebenso wie seine Übersetzungen wurden ja nicht gemacht, um literarische Denkmäler zu überliefern, sondern um das in ihm enthaltene Gotteswort zu hören und weiterzugeben. Jede solche Abschrift, aber auch jede Übersetzung ist menschlichen Zufälligkeiten ausgeliefert, wie Schreibversehen mancher Art oder einfachen Mißverständnissen. Aber jede Abschrift und Übersetzung ist zugleich ein Akt der Aneignung und Auseinandersetzung mit dem im Text gebotenen Gotteswort. Schon mancher Abschreiber nimmt Änderungen vor, weil er den Text richtiger zu verstehen meint als seine Vorlage. Erst recht bedeutet jede bewußte Rezension des Urtextes einen Versuch, das Gotteswort der Gemeinde besser darzubieten. Ebenso ist jede Übersetzung, wie auch wieder jede Revision einer Übersetzung, Zeugnis einer lebendigen Begegnung mit dem Gotteswort; ist, wie oft genug betont ist, immer zugleich Auslegung des erreichten Verständnisses. Das gilt ebenso für Hieronymus mit seinem betonten Anschluß an rabbinische Tradition, wie für Luther mit seiner grundsätzlichen Ablehnung dieser Tradition. Diese Auseinandersetzung geht weiter bis heute durch alle Übersetzungen und Revisionen hindurch. So gehört auch die Geschichte der Aneignung des Gotteswortes, wie sie anfänglich in den alten Rezensionen und Übersetzungen greifbar wird, in eine Wissenschaft vom Alten Testament hinein.

Das eigentliche Ergebnis der Geschichte Israels sind die Heiligen Schriften, die die Kirche als Kanon übernahm und anerkannte. Die Wissenschaft vom Alten Testament muß in der angegebenen Weise sich mühen um Erkenntnis des geschichtlichen Werdens dieser Schriften, ihre Form- und Literaturgeschichte, um ihre Verwurzelung im geschichtlichen Leben Israels, um ihre Sammlung und ihre Verbreitung bzw. Aneignung. Auch hier gelten die Methoden historischer Kritik; die Fragestellung aber ist vom Kanon her bestimmt.

6. Aber auch damit ist eine Wissenschaft vom Alten Testament noch nicht am Ende. Es geht nicht nur um das Verständnis aller einzelnen Aussagen und Schriften; auch nicht nur um Erkenntnis ihrer geschichtlichen Verwurzelung. Es geht darüber hinaus um das Gesamtverständnis

nis des Alten Testaments. Denn besteht dieses auch aus vielen einzelnen Schriften, so ist es doch zur Einheit des Kanons zusammengefaßt. Mit welchem Recht? Damit, daß wir wissen, wie dieser Kanon in seinen einzelnen Schriften auf dem Mutterboden der Gemeinde Israels, als heilige Überlieferung erwachsen ist, ist diese Frage noch nicht beantwortet. Denn sosehr um des Alten Testaments selber willen eine nüchterne, historisch-kritische Prüfung des konkreten Geschichtsablaufs nötig ist, das Alte Testament will doch nicht diese Geschichte berichten, sondern mit ihr noch etwas anderes, nämlich diese Geschichte verstehen lehren. Eine Wissenschaft, die das Alte Testament als solches erfassen will, darf an dieser Seite nicht vorübergehen. Der Systematiker mag fragen, ob solche Deutung der Geschichte überhaupt sinnvoll und möglich ist; der Historiker kann nur feststellen, daß das Alte Testament diesen Versuch macht, und seinerseits versuchen, dieser Deutung der Geschichte in ihrem Zusammenhang nachzugehen.

Eine ernsthafte Erwägung wäre nun die, ob eine solche Gesamtschau sich nicht aus dem Alten Testament selbst ergeben muß; ob nicht jeder andere Aspekt die Sicht verfälscht. Aber aus dem Alten Testament selbst könnte sich allenfalls auf dem Boden der historischen Forschung eine religionsgeschichtliche Darstellung ergeben, die jede religiöse Aussage an ihren historischen Ort stellt. Doch führt das noch nicht zu einem Gesamtverständnis dessen, was das Alte Testament will. Denn es bleibt immer die Frage offen, ob das Ziel dieser Geschichte Judentum oder Christentum ist.

Aber besteht nicht doch die Gefahr der Verfälschung, wenn nur ein bestimmter Aspekt an das Alte Testament herangebracht wird? Hier gilt dasselbe, was oben gesagt war: Eine bestimmte Frage enthält noch nicht die Antwort, kann aber den Blick für bestimmte Zusammenhänge öffnen. Auch hier darf der Theologe, der historisch am Alten Testament arbeitet, dieses nicht aus seinem Zusammenhang lösen, in dem es nun einmal historisch als Kanon mit dem Neuen Testament steht. Nur in dieser Verbindung mit der neu- | testamentlichen Botschaft findet er das „Alte Testament“ vor, d. h. das von der christlichen Gemeinde anerkannte Zeugnis vom Handeln Gottes vor und auf Christus hin. Wer das „Alte Testament“ als Ganzes historisch



richtig verstehen will, darf es aus dieser Verbindung nicht lösen. Hier muß erst recht Geltung haben, was oben auch schon gesagt war: Der Glaube der Kirche, daß im Alten Testament das auf Christus hin-führende Gotteswort zu hören sei, muß sich auch darin bewähren, daß von hier aus sich ein Gesamtverständnis des Alten Testaments ergibt, das allen einzelnen Aussagen gerecht wird.

Was bedeutet das in concreto? Wir stehen vor der Aufgabe, das wesentliche Anliegen des Alten Testaments, in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Schriften, als eine Einheit zu erfassen. Die Kirche hat diese Schriften als Kanon anerkannt und abgegrenzt, weil in ihnen, nach dem Zeugnis Jesu und der Apostel, derselbe Gott redet und handelt, der der Vater ihres Herrn Jesu Christi ist. Und zwar hat er manchmal in einer langen Geschichte gehandelt, und mancherleiweise, durch viele Propheten, geredet, auf Christus hin. Darin sehen also die Apostel, und mit ihnen die Kirche, die Einheit des alttestamentlichen Kanons, daß in ihm auch von ihrem, dem einen Gott, geredet wird. Und was in ihm gesagt wird, bleibt gültige Aussage, weil die Christusbotschaft diesen Gott, sein Handeln und Reden, voraussetzt; weil uns in den Schriften des alttestamentlichen Kanons gesagt ist, was es eigentlich um diesen Gott ist, den Jesus seinen Vater nennt. Das Neue Testament sieht also das wesentliche Anliegen des Alten darin, daß es Zeugnis ablegt von Gottes Wirken und Reden in der Geschichte Israels, in dem er sich als schaffenden, richtenden und rettenden Herrn der Welt, des Menschen und seiner Geschichte enthüllt und damit zu Christus führt. Damit ist für eine Wissenschaft vom Alten Testament die Richtung gewiesen, in der sie zu fragen hat, nämlich nach diesem so sich enthüllenden Gott.

Dieses Zeugnis beruht nicht auf abstrakten Sätzen, sondern auf konkreter Gottesbegegnung in der Geschichte. Dazu stimmt, daß auch das Alte Testament zunächst eine Geschichte erzählt, und zwar unter doppeltem Aspekt. Einmal soll diese Geschichte als wirkliches Geschehen angesehen werden; ob und inwieweit dieser Ausspruch stimmt, unterliegt in der „Geschichte Israels“ einer kritischen Prüfung. Zum anderen aber wird eben dieses konkrete Geschehen als göttliches Handeln dargestellt. Gewiß läßt diese Darstellung sich in keiner Weise

objektivieren; das hebt nicht auf, daß sie für die Geschichte des Alten Testaments die eigentliche Geschichte ist, um derentwillen überhaupt nur Geschichte erzählt wird. Sie bringt das Wesentliche, die Wirklichkeit, d. h. die eigentlich wirkende Kraft in allem Geschehen. Gott hat in dieser wirklichen Geschichte gehandelt und geredet; das ist die entscheidende Aussage. Und die Gemeinde hat immer neue Anläufe gemacht, diese eigentliche Geschichtswirklichkeit zu bezeugen, vom Autor | der Thronfolgeerzählung an, über den Jahwisten, P und Dt bis hin zum Chronisten. Immer geht es um das eine Ziel, diesem eigentlichen Zusammenhang, dem Herrn der wirklichen Geschichte nahe-zukommen.

Wenn das Neue Testament nun bei seiner Heranziehung des Alten Testaments immer auf diese Geschichtswirklichkeit als das Wesentliche zurückgreift, und das Alte Testament vorwiegend Geschichte Gottes erzählt, sollte man dann nicht diese Aussage von der Gottesgeschichte zugrunde legen, wenn es sich darum handelt, das eigentliche Anliegen des Alten Testaments darzustellen?

Eine solche Darstellung müßte dann etwa nacheinander behandeln:

- a) die Voraussetzung aller Geschichte;
- b) den Ablauf aller Geschichte;
- c) das Ziel aller Geschichte.

Es muß sich zeigen, ob alle Aussagen, auch der nicht eigentlich historischen Bücher, sich dieser Ordnung einfügen lassen.

a) Die alttestamentliche Geschichtsdarstellung beginnt mit Aussagen, die nicht eigentlich Geschichte sind, wohl aber die Voraussetzung aller Geschichte umschreiben, wenn zuerst dem Menschen sein Platz in der Schöpfung Gottes angewiesen wird, dann aber berichtet wird, wie er dieses Platzes verlustig geht. Es ist deutlich, daß beide Sätze nur ihren Sinn haben als Anfang aller Geschichte. „Schöpfung“ hat im Alten Testament nur selten ein Eigengewicht; zumeist umschreibt sie die Macht Gottes über die Geschichte; als Schöpfer der Welt ist er Herr der Geschichte; oder noch besser umgekehrt: Er allein ist der Herr der Geschichte und darum auch allein der Schöpfer. Der Glaube an den Schöpfer hat im Alten Testament seine Bedeutung nur im Zusammen-



hang mit dem geschichtsmächtigen Gott<sup>23</sup>. Und das gleiche gilt von der Sündenfallerzählung. Auch hier geht es nicht um „Lehre vom gefallenem Menschen“, sondern um die Darstellung des Menschen, der versucht, seine Geschichte selbst in die Hand zu nehmen. Nur als Voraussetzung der ganzen folgenden Geschichtsdarstellung hat auch diese Erzählung ihren Sinn an diesem Ort. So stehen schon diese einleitenden Kapitel und alle ihnen entsprechenden weiteren Aussagen des Alten Testaments über Schöpfung und Fall in engstem Zusammenhang mit der Geschichte, als Voraussetzung aller Geschichte.

b) Nach den Aussagen des Alten Testaments über die Voraussetzung aller Geschichte sind die vom Ablauf der Geschichte zu behandeln. Da ist nun wesentlich, daß die Menschheit und ihre Völker es, ebenso wie der einzelne, in ihrer Geschichte immer mit dem einen Gott zu tun haben, ob sie es wissen oder nicht.

Was heißt das: es in der Geschichte mit dem einen Gott zu tun haben? Das Alte Testament macht das anschaulich, indem es zunächst eine Geschichte erzählt, angefangen von Noah und Abraham, bis hin zur Zerstörung Jerusalems und der Neuordnung der Gemeinde. Diese ganz konkret gemeinte, aber von Gottes Wort und Werk durchwirkte Geschichte ist das eine Anliegen des Alten Testaments. Daher sollte eine Darstellung des wesentlichen Inhalts des Alten Testaments an diesem Geschichtsbild nicht vorüber- | gehen, sondern es in seiner Eigenart erfassen und wiedergeben. Es geht um das aus der Glaubenserfahrung und dem prophetischen Wort heraus gestaltete Geschichtsbild, das als solches im Neuen Testament aufgenommen wurde und in der Kirche gewirkt hat.

Aber diese ganze Geschichte ist doch nicht nur Selbstzweck. In dem Ablauf dieser so gesehenen und verstandenen Geschichte enthüllt sich Gott in seinem Handeln. Und es muß erfaßt werden, „was für ein Gott“ es eigentlich ist, der hier sich offenbart. Das erschließt sich freilich kaum in Aussagen über sein Sein, als vielmehr in solchen über sein

<sup>23</sup> Vgl. etwa von Rad, *Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens*. BZAW 66 (1936) S. 138—147, *Ges. Studien z. AT* (1958); Rolf Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterosejaia*, ZThK 51 S. 3.

Handeln. Was tut Gott? Das ist die eigentliche Frage, die sich aus der Geschichtsdarstellung des Alten Testaments ergibt. Und so muß hier nun die ganze Fülle der Aussagen zusammengetragen werden, die sich aus der Darstellung der Geschichte für dieses Handeln Gottes ergeben.

Dahin gehören die Aussagen über Gottes Erwählen und Befreien, über seine Verheißung und sein Gebot, sein Mühen und Helfen, sein Richten und Retten, kurz, die ganze Fülle der Gotteserfahrungen, die Israel mit diesem Gott gemacht hat. Denn das ist der Sinn dieser Geschichte und ihrer Darstellung, daß in ihr der lebendige Gott selbst sich kundtut. Aber auch das Wort der Propheten bringt ja im wesentlichen zunächst nichts anderes; auch hier wird Gottes Handeln in Israel und in der Völkerwelt enthüllt. Das ist also das zweite Thema im Ablauf der Geschichte: nach der Darstellung dieser Glaubensgeschichte, die Darstellung göttlichen Handelns in seiner ganzen Mannigfaltigkeit.

Dazu kommt ein drittes Thema. Im Ablauf der Geschichte wird nicht nur Gottes Handeln enthüllt, sondern auch das des Menschen in dieser Gottesgeschichte. Auch die Mannigfaltigkeit menschlichen Verhaltens vor Gott wird deutlich: Glaube und Unglaube, Gehorsam und Ungehorsam, Liebe und Haß, Furcht und Zweifel, ja Verzweiflung. In den Liedern und Sprüchen geht es um solche Antwort des Menschen auf das in dieser Geschichte erfahrene Gotteswort und -werk. Auch diese Aussagen sind nicht von der Geschichte losgelöst, sondern erwachsen unmittelbar aus der Begegnung mit diesem einen Gott. Aus ihr erwächst das Menschenbild des Alten Testaments, das eben deshalb, weil es sich im Angesicht des lebendigen Gottes enthüllt, zu den wesentlichen Aussagen des Alten Testaments gehört.

Das waren die drei Hauptthemen, die im Ablauf der Geschichte sich einstellen: a) Die Darstellung der immer tiefer als Gottesgeschichte verstandenen Geschichte; b) die Darstellung göttlichen Handelns in dieser Geschichte; c) die Darstellung des in dieser Geschichte enthüllten Menschen. In solcher Darstellung dürften die für das Alte Testament als christlichen Kanon wesentlichen Aussagen aus dem Ablauf der Geschichte erfaßt sein. |



Dazu kommt nun noch als drittes Hauptanliegen das Ziel aller Geschichte. Denn für das Neue Testament sind auch die Aussagen wesentlich, die auf ein Ziel und Ende der Geschichte hinweisen. Und ihrer sind viele im Alten Testament. Gewiß gibt es kein „System“ der Eschatologie, aber doch eine Fülle von Worten, in denen von einer neuen Weltzeit die Rede ist, vom neuen Bund und neuen Geist, einem neuen Himmel und einer neuen Erde, auf der die Gemeinde ein neues Lied anstimmen wird. Es kann sich nicht darum handeln, aus diesen Worten eine zusammenhängende Darstellung vom Ablauf der Endgeschichte zu entwickeln. Wohl aber muß deutlich werden, daß Gottes Handeln in dieser Welt, an dieser Menschheit nicht sinnlos ist, auch nicht ihren Sinn im jeweils richtenden oder rettenden Handeln Gottes erschöpft, sondern daß dieses Geschehen auf eine Zukunft hindrängt, die irgendwie anders, irgendwie neu ist, und daß in dieser Zukunft die Erfüllung der Geschichte, ihr Sinn und Ziel beschlossen ist.

In einer solchen Darstellung der „Botschaft des Alten Testaments“<sup>24</sup> (wie man vielleicht besser als „Theologie des Alten Testaments“ sagen sollte) dürfte das behandelt werden können, was für den Kanon des Alten Testaments wesentlich ist. Gewiß würden manche Einzelheiten der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte in ihr fehlen, aber kaum zum Schaden dessen, worum es hier geht. Denn es geht auch hier, und gerade hier entscheidend um die Frage, was denn eigentlich das Alte Testament zum Alten Testament, d. h. zum Kanon macht. Das aber ist die auf Christus führende Geschichte Gottes mit der Menschheit, wie sie sich in der Geschichte Israels, des Gottesvolkes, enthüllt hat. Diese Geschichte Gottes setzt das Neue Testament als Enthüllung Gottes voraus; das Ziel dieser Geschichte ist in dem Christus nahe herbeigekommen.

7. Mit alledem dürften die Hauptprobleme der Wissenschaft vom Alten Testament als einer Wissenschaft vom christlichen Kanon kurz umrissen sein. Es hat sich gezeigt, daß es kein Entweder-Oder gibt:

<sup>24</sup> Vgl. Jepsen, Die Botschaft des Alten Testaments, in Festschrift für Helmut Schreiner (1953).

entweder „wissenschaftliche“ Behandlung oder „theologische“. Wohl kann es eine „wissenschaftliche“ Bearbeitung der israelitisch-jüdischen Literatur und Geschichte geben, die keine Verbindung zur Theologie hat. Eine solche Behandlung geht aber am „Alten Testament“ als Kanon der Kirche vorüber. Aber es kann keine ernsthaft theologische wissenschaftliche Arbeit am Kanon geben, die nicht die streng historische Forschung in sich aufnähme; aber eben in sich aufnimmt, nicht sich in ihr erschöpft. Denn alle historische Arbeit am Alten Testament als Kanon dient zuletzt dem Ziel, das Gotteswort, das zu Christus führt, immer besser zu verstehen.

Sind wir nun mit Wellhausen fertig? Gewiß nicht, weder mit seiner Person, vor deren Größe und Aufrichtigkeit sich jeder beugte, der ihm begegnete<sup>25</sup>, noch gar mit seinem Werk, das die Wissenschaft vom Alten Testament immer neu zur Auseinandersetzung zwingt. Wellhausen hat die eine Seite einer alttestamentlichen Wissenschaft gesehen, aber sie zuletzt doch wohl isoliert. Diese Isolierung der Wissenschaft vom Alten Testament von den übrigen Gebieten der Theologie ist der eigentliche Schade dieser Wissenschaft gewesen, an der sie freilich nicht allein schuld war. Eine Theologie, die von Schleiermacher, Ritschl und Harnack her bestimmt war, konnte dem Alten Testament nur eine historische, nicht aber eigentlich theologische Bedeutung beimessen. So ist es ein gutes Zeichen für die Entwicklung der Theologie, daß von beiden Seiten versucht wird, diese Isolierung zu überwinden. Der Blick der alttestamentlichen Wissenschaft ist mehr und mehr auf den eigentlichen, den theologischen Sinn des Alten Testaments gerichtet, um so seine Bedeutung neu zu erfassen. Aber auch in den übrigen Disziplinen der Theologie wird die sachliche Bedeutung des Alten Testaments erkannt. Die Wissenschaft vom Neuen Testament lernt mehr und mehr, die sachlichen, nicht nur die historischen Voraussetzungen der Christusbotschaft im Alten Testament zu finden; sie hat noch deutlicher als bisher zu umschreiben, wie eigentlich das Neue Testament das Alte sieht. Die Kirchengeschichte achtet

<sup>25</sup> Vgl. das Urteil Cremers über ihn in Anlage 4 des oben in Anmerkung 2 genannten Aufsatzes.



stärker als bisher auf die Bedeutung der verschiedenartigen Auslegung des Alten Testaments in der Kirche und damit auf seine Auswirkung in der Geschichte der Kirche. Die Systematik ist durch die ganze Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte stärker als bisher gezwungen, nicht nur de usu scripturae, sondern besonders de usu veteris testamenti zu handeln, wobei vor allem auch die lutherische Theologie Ansätze zu einer neuen Besinnung braucht. Daß endlich die praktische Theologie, besonders aber auch die Missionswissenschaft nicht an den Fragen des Alten Testaments vorübergehen können, bedarf keiner weiteren Worte. Sie müssen aber dabei auf der gemeinsamen Arbeit der alttestamentlichen und systematischen Theologie aufbauen.

Nur in einem solchen ständigen Austausch und Gespräch zwischen den verschiedenen Disziplinen der Theologie kann auch die Wissenschaft vom Alten Testament ihren Platz innerhalb der Theologie erhalten oder wiedergewinnen. Denn nur wenn das Alte Testament Kanon ist, gehört es in den Bereich christlicher Theologie. Kanon aber kann es nur sein, wenn irgendwie in ihm Gott redet. Nur also, wenn im Alten Testament Gott auch heute noch zur Kirche redet, gibt es eine legitime Wissenschaft vom Alten Testament.

FRANZ HESSE

ZUR FRAGE DER WERTUNG UND DER GELTUNG  
ALTTESTAMENTLICHER TEXTE

1959

## I.

Der Jubilar (F. Baumgärtel, Erlangen), den diese Ausführungen zu seinem 70. Geburtstage grüßen sollen, hat sich in seinen Psalmenvorlesungen immer wieder gern mit dem 109. Psalm befaßt und als Frucht dieser Beschäftigung vor einigen Jahren eine kleine Studie mit dem Titel „Der 109. Psalm in der Verkündigung“<sup>1</sup> vorgelegt. Der Leser wird in diesem Aufsatz kaum ein Wort über den Wert oder Unwert dieses Psalmes finden; wenn Baumgärtel von „diesem dem christlichen Denken so sehr befremdlichen Rachegebet“<sup>2</sup> spricht, so ist das noch kein Werturteil. Eher dürfte das von Redewendungen wie „furchtbare Fluchgedanken des Psalmisten“<sup>3</sup>, „dieses alttestamentliche, unevangelische Gebet“<sup>4</sup> u. a. gelten. Aber wie zurückhaltend erscheinen solche Wendungen etwa der Charakteristik Rudolf Kittels gegenüber, der mit seinem Wert- oder richtiger Unwerturteil nicht hinter dem Berge hält: Der Psalm „stellt sich unter den Bann so starker Leidenschaft, daß unser Lied durch die abstoßenden, von wildester Rachsucht eingegebenen Verwünschungen zu einem der bedenklichsten Fluchlieder geworden ist, die der Psalter kennt... Die fleischliche Leidenschaft, die dem Feinde einen Gottlosen als Ankläger wünscht, ... nicht nur ihm selbst, sondern auch den Seinen Unheil, Verarmung und Untergang erfleht, *kann* nicht entschuldigt werden. Man erkenne offen die Schranke alttestamentlicher Frömmigkeit, wo sie wirklich vorhanden ist, und die Kurz-

<sup>1</sup> Monatsschrift für Pastoraltheologie 42 (1953) S. 244 ff.<sup>2</sup> S. 244.<sup>3</sup> S. 246.<sup>4</sup> S. 253.



sichtigkeit einzelner Frommer an. Nur sei man sich auch bewußt, daß darin die Frömmigkeit Israels und des Alten Testaments sich nicht erschöpft und daß wir, Gott sei Dank, hier auch ganz andere Töne vernahmen dürfen<sup>5</sup>. Sehr viel kürzer, aber im Grunde noch schärfer urteilt Hermann Gunkel über den Psalm: „Ein furchtbarer Fluchpsalm voll der entsetzlichsten Verwünschungen, in denen sich eine wilde Phantasie austobt“<sup>6</sup>. |

Man möchte sich auf den ersten Blick bewogen fühlen, derartigen Urteilen intuitiv zuzustimmen; uns trennt zweifellos eine Welt von solchen Rachegebeten. Sehe ich recht, so ist in der Gegenwart jedoch die Tendenz zu einem wesentlich zurückhaltenderen Urteil festzustellen; einem derartig massiven Werturteil wie dem von Kittel oder Gunkel abgegebenen gegenüber fühlt man sich offenbar unbehaglich. Soweit diese Zurückhaltung von der dogmatisch bestimmten Erwägung her begründet sein sollte, daß in der Bibel, die doch Gottes Wort ist, so schreckliche Dinge unmöglich stehen können, daß m. a. W. nicht sein *kann*, was nicht sein *darf*, können wir über sie zur Tagesordnung übergehen. Mir scheint aber hier nicht der einzige, nicht einmal der entscheidende Grund für jenes eben gekennzeichnete Unbehagen zu liegen, das vielleicht Hans Schmidt mit dazu bewogen hat, in seiner Psalmenauslegung<sup>7</sup> eine Deutung zum besten zu geben<sup>8</sup>, die zwar diesen Anstoß restlos beseitigt, die aber doch in keiner Weise überzeugen kann.

Nun darf man allerdings den Grund für diese neuerdings zu beobachtende Zurückhaltung nicht darin suchen, daß man erkannt hätte: Eine Wertung alttestamentlicher Texte ist grundsätzlich unerlaubt. Ein anderes Argument könnte überzeugender wirken: Zu einer Wertung gehört ein Maßstab. Dieser Maßstab aber muß „sachgemäß“ sein, d. h. er darf nicht einem völlig fremden Bereich entnommen werden.

<sup>5</sup> Kommentar zum Alten Testament, Bd. XIII 1. 2 (1914) S. 396; in den weiteren Auflagen nicht anders; vgl. 5. 6 (1929) S. 354.

<sup>6</sup> Handkommentar zum Alten Testament II 2 4 (1926) S. 476.

<sup>7</sup> Handbuch zum Alten Testament, Bd. I 15 (1934) zum Psalm.

<sup>8</sup> Artur Weiser folgt ihr im wesentlichen; Das Alte Testament Deutsch, Teilband 15 (1950); vgl. S. 456 ff. [Auch H.-J. Kraus, Psalmen, Bibl. Kommentar XV (1959) S. 746 ff., erweist sich neuestens als Vertreter dieser Deutung.]

Von hier aus könnte man dann gegen die oben angeführten Werturteile einwenden, der Maßstab, der von den Auslegern an den Psalm gelegt werde, entstamme ja nicht dem alttestamentlichen, sondern dem christlichen Ethos, und das bedeutet letzten Endes eine Vergewaltigung dieses Psalmes und seiner Aussagen, da der Psalmist von den Forderungen des christlichen Ethos noch nichts weiß, nichts wissen kann. Aber wenn man so argumentieren würde, dürfte man überhaupt nicht das Ethos irgendeiner Religion mit dem neutestamentlichen Ethos, mit dem des christlichen Glaubens vergleichen. Wer aber wollte sich ein solches Vergleichen und Werten verbieten lassen? Der Religionsgeschichtler, vor dem die ganze Welt der Religionen steht, wird sich auf seinem Gebiet sicher nicht mit einer reinen Deskription begnügen, sondern er wird mit gutem Gewissen vergleichen und werten, obwohl er dann ebenfalls z. B. an „primitive“ Religionen früher Epochen einen Maßstab legt, der nicht ihnen selbst entstammt. Ja, eine derartige Argumentation würde letztlich das Ende alles Vergleichens, jeder Kritik auf sämtlichen Gebieten des Lebens bedeuten. Es kann nicht als unerlaubt gelten, das Ethos, das die alttestamentlichen Texte — und mit ihnen Psalm 109 — ausstrahlen, von einem christlichen oder humanitären Ethos aus — oder wie immer der Standort des Kritikers aussehen mag — zu beurteilen und gegebenenfalls zu verurteilen, so wie es in den Äußerungen Kittels und Gunkels geschieht.

Eher könnte man das Unbehagen einem so abwertenden Urteil gegenüber darin begründet sehen, daß man feststellen muß: Im Grunde ist bei diesen Auslegern verhältnismäßig wenig von einem Bemühen zu verspüren, den Psalmisten in seinen Voraussetzungen, in seinen Intentionen zu verstehen. Man hat den Eindruck, daß hier allzu schnell geurteilt und verurteilt wird. Die Exegeten hätten besser daran getan, vor solchen abwertenden Urteilen die Frage zu erörtern: Wie konnte der Beter überhaupt solche entsetzlichen Verwünschungen ausstoßen? Vielleicht gibt es im alttestamentlichen Glauben und Ethos, in der alttestamentlichen Frömmigkeit Anschauungen oder Aussagen, die dem Beter den Weg zu seinen Verfluchungen nicht nur freigaben, sondern ihn u. U. sogar dazu nötigten? Baumgärtel hat Entscheidendes dazu beigetragen, daß uns ein Verständnis dieser Flüche von der alttestamentlichen



mentlichen Frömmigkeit her erleichtert wird, indem er in seinem genannten Aufsatz den „frömmigkeitsgeschichtlichen Ort“ des Beters umriß<sup>9</sup>. Um diesen Ort, um den Glaubensgrund der Gedanken, Intentionen, Wünsche unseres Beters haben sich die früheren Exegeten zu wenig bemüht; darum mag uns ihr Werturteil als vorschnell gefällt erscheinen.

Aber auch dieser Einwand gegen die abwertenden Urteile Kittels u. a. ist nicht restlos überzeugend. Wenn wir den Beter von dem aus, was er glaubte, auch gut verstehen, wenn wir auch seine Verfluchungen als Ausdruck einer furchtbaren inneren Not werten und von da aus wohl als durchaus folgerichtig, wenn nicht gar innerlich notwendig anerkennen möchten — den Beter verstehen heißt ja nun noch nicht: ihm verzeihen. Die Erforschung des frömmigkeitsgeschichtlichen Hintergrundes dieser Fluchwünsche hat keineswegs die Konsequenz eines Verbots jeder abwertenden, verurteilenden Kritik an ihnen. Schon darum nicht, weil auch der alttestamentliche Beter durchaus nicht zu derartigen Schlußfolgerungen kommen *muß*; andere Psalmbeter, die ebenso angefeindet waren wie der Beter von Psalm 109, haben sich nicht zu solch furchtbaren Verfluchungen hinreißen lassen, sondern sich zumeist mit der Klage über die Gegner begnügt und ihrem Gott die Rache anheimgestellt. Aber auch wenn Frömmigkeit und Ethos des Alten Testaments solche Fluchwünsche als möglich, als durchaus folgerichtig — wenn auch nicht als zwingend notwendig — erscheinen lassen, so muß es doch offenbar dabei bleiben, daß sie vom neutestamentlichen Ethos aus, dem wir als Christen verpflichtet sind, schlechterdings unmöglich sind. Sollten wir darum nicht doch — auch bei größtem Verständnis | für den frömmigkeitsgeschichtlichen Ort des Beters — zu einem abwertenden Urteil über das Ethos unseres Psalms nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet sein?

<sup>9</sup> S. 248 f. (vgl. Anm. 1). — Vgl. auch die in vielem noch unüberholte Schrift „Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit“ (1932).

## II.

Und doch scheuen wir vor einem solchen Urteil, das einer Verurteilung gleichkommt, zurück. Warum?

Wir kommen m. E. dem letzten Grunde dieser Zurückhaltung dann am ehesten auf die Spur, wenn wir uns über den Unterschied zwischen Wertung und Behauptung der Geltung klar geworden sind. Genauer gesagt: eine rechte Wertung alttestamentlicher Aussagen ist so lange nicht möglich, wie nicht die Frage der Geltung gestellt und beantwortet ist: Gilt uns der Psalm 109 z. B. noch, enthält er ein Gotteswort, das uns meint, das uns betrifft und trifft? Das ist die wichtigste Frage, die erst einmal aufgeworfen und geklärt werden muß. In dieser Hinsicht herrscht bei den oben zitierten Exegeten keine rechte Klarheit, und darum ist ihr wertendes Urteil eine zumindest recht problematische Sache.

Daß Wertung und Geltung nicht das gleiche sind, daß weiter über den „Wert“ nichts Verbindliches ausgesagt werden kann, so lange nicht die Frage der Geltung — positiv — beantwortet ist, mag vergleichsweise ein kurzer Blick auf das Münzwesen deutlich machen, wo die analogen Begriffe „Wert“ und „Gültigkeit“ eine ausschlaggebende Rolle spielen. Über den Wert und das Wertverhältnis verschiedener Münzen kann man nur dann sinnvoll sprechen, wenn zuvor die Gültigkeit dieser Münzen festgestellt ist. Nun kann man selbstverständlich auch konstatieren, daß z. B. der Reichspfennig unserer früheren Währung weniger wert war als eine Reichsmark. Aber das ist, was uns betrifft, eine rein theoretische, im Raume des Historischen bleibende, uns in keiner Weise in unserer gegenwärtigen Existenz betreffende Feststellung. Ich kann weder mit einem Reichspfennig noch mit einer Reichsmark auch nur das Mindeste kaufen. Daß einmal ein Wertunterschied zwischen beiden Münzen bestand, ist für mich jetzt ohne Belang, denn sie sind beide nicht gültig. Dagegen gewinnt der Wertunterschied zwischen verschiedenen Münzen einer *gültigen* Währung sofort eine hohe, fast möchte man sagen: eine „existentielle“ Bedeutung. Nur wo also die Frage der Gültigkeit positiv entschieden ist, dort ist der Wertunterschied bestimmter Münzen von mehr als theoretischer Bedeutung. Zu-



gleich wird an unserem Beispiel deutlich, daß man zwischen Wert und Gültigkeit sehr wohl unterscheiden muß: Der Pfennig unserer Währung ist um nichts weniger gültig als die Deutsche Mark, aber es besteht zwischen ihnen ein großer Wertunterschied.

Auf unser Thema angewendet, heißt das: Betrachtungen über den Wert religiöser Aussagen bleiben rein theoretischer Natur, | wenn wir die Frage der Geltung ausklammern. Um das zu erkennen, bedarf es aber im Grunde gar nicht einmal eines Vergleiches mit anderen Lebensgebieten. Das dürfte aus folgender Überlegung deutlich werden: Das Werten des Aussagegehaltes biblischer Texte in der Art und Weise, wie es bei den genannten Forschern geschieht, ist eine Funktion der Ethik; hier werden ethische „Höhenlagen“ miteinander verglichen und dann entsprechende Werturteile gefällt. Das Ethos einer Religion oder Weltanschauung aber, die nicht die meine ist, hat keine normative Bedeutung für mich. Ich kann es gewiß mit wohlwollender Anerkennung bedenken, ich kann meinem Mißfallen über seine mangelnde „Höhe“ Ausdruck geben, aber das alles bleibt im Bereich der Unverbindlichkeit. Der Wert oder Unwert eines mir fremden Ethos berührt mich nicht in meiner Existenz. Stelle ich dagegen die Frage der Geltung, so gibt es da zunächst nur die Antwort „Ja“ oder „Nein“. Verneine ich die Geltung einer religiösen Aussage, dann geht mich auch der vermeintliche Wert oder Unwert des Ethos nichts mehr an, das diese Aussage ausstrahlt; bejahe ich die Geltung, dann bekommt auch die Frage des Wertes einen „existentiellen“ Bezug. Nun werden wir allerdings noch sehen, daß die Wertung alttestamentlicher Texte, die uns möglich ist, ja zu der wir verpflichtet sind, sich keineswegs auf eine Wertung des Ethos beschränkt, sondern auch und sogar in erster Linie Glaubensaussagen einbegreift. Grundsätzlich gilt aber für die Wertung von Glaubensaussagen selbst wie für die Wertung des Ethos, das von einer Glaubensaussage ausgeht, daß wir sie nicht vollziehen können, ehe nicht die Frage der Geltung gestellt und beantwortet ist.

Wenn wir den zitierten Werturteilen einiger Forscher — die sich um beliebige weitere Beispiele vermehren ließen — mit Zurückhaltung gegenüberstehen, so scheint mir der ausschlaggebende Grund dafür dieser zu sein: Diese Exegeten haben gewissermaßen einen zwei-

ten Schritt vor dem ersten getan. Sie haben gewertet, sie haben über das Ethos eines alttestamentlichen Textes ein Urteil gefällt, ohne sich zuvor verbindlich zur Frage der Geltung geäußert zu haben.

Oder ob hier gar Wertung und Frage nach der Geltung miteinander verwechselt worden sind, ob diese Forscher des Glaubens waren, daß mit einem Werturteil zugleich die Frage nach der Geltung entschieden ist? Wir stehen damit vor einem naheliegenden Einwand: Ist es nicht eigentlich selbstverständlich, daß mit einem negativen Werturteil auch die Frage der Geltung in negativem Sinne entschieden ist? Ein Psalm, der zu den ungehemmt sich ausströmenden Fluchliedern gehört und von einer bedenklichen Schranke alttestamentlicher Frömmigkeit Zeugnis gibt, geht uns doch offenbar nichts mehr an! Aber das ist nach allem, was eben ausgeführt wurde, ein Fehlschluß. Man kann und darf von Werturteilen über das Ethos religiöser Aussagen aus nicht die Frage der Geltung entscheiden! Die Geltungsfrage ist *zuerst* zu stellen, und zwar unabhängig von jedem Versuch der Wertung. So entscheidet sich auch die Frage, ob Psalm 109 für uns noch „gilt“, keinesfalls am Wert oder Unwert seines Ethos. Bei keinem alttestamentlichen Text dürfen wir die Frage nach der Geltung von dem angeblichen Wert der Aussage her beantworten.

### III.

Wir haben demnach zuerst die Frage der Geltung zu beantworten. Aber was ist nun mit dem gemeint, was wir als die Geltung alttestamentlicher Texte bezeichnen? Auf Psalm 109 spezifiziert: Was heißt das, wenn wir sagen, dieser Psalm gilt auch uns noch — oder er gilt uns nicht mehr?

Eine religiöse Aussage „gilt“ uns dann, wenn sie ein Wort Gottes an uns enthält, das uns angeht, uns meint, uns trifft.

Mit dieser „Definition“ der Geltung stehen wir allerdings gleich vor einem Dilemma: Es gibt keine wissenschaftliche Methode, mit der man dann die Geltung einer religiösen Aussage erweisen könnte. Daß aus einem bestimmten Text heraus das Wort des lebendigen Gottes an



mich ergeht, das mich in meiner gegenwärtigen Existenz meint, mich anruft, mich richtet, mahnt, tröstet, rettet, das kann ich nur glauben oder nicht glauben. Die Behauptung, ein bestimmtes Wort enthalte das Wort Gottes und gelte als solches für mich, läßt sich folglich nicht beweisen. Sie gehört zu den Glaubensaussagen, deren keine sich beweisen läßt, die aber die Voraussetzung alles theologischen Nachdenkens, aller davon ausgehenden weiteren theologischen Aussagen bilden.

So kann man auch den Satz, die Heilige Schrift Alten Testaments sei ein Zeugnis des göttlichen Wortes an uns — und das heißt ja: das Alte Testament „gilt“ uns! — nicht beweisen; man kann ihn nur annehmen oder verwerfen. Die Frage der Geltung alttestamentlicher Texte muß darum beantwortet werden, ehe die theologische Reflexion über den Text einsetzt; erst recht, ehe wir zu werten beginnen. Sie wird in einem Raume beantwortet, der jenseits der Ratio und ihrer Funktionen liegt: im Raume des Glaubens. Es ist also eine unableitbare Glaubensentscheidung, wenn wir sagen: Im Alten Testament — und dazu gehört auch Psalm 109 — ergeht Gottes Wort an uns, genau so wie es im Neuen Testament ergeht. Es kann nicht die Aufgabe der Theologie sein, diesen Satz zu begründen, oder, weil er nicht begründet zu werden vermag, zu verwerfen. Wir können nur konstatieren: Wer diese Glaubensaussage, diese positive Antwort auf die Frage nach der Geltung alttestamentlicher Texte nicht mitvollziehen kann, der ist eines anderen Glaubens. Wenn ich diese Frage bejahe, so vollziehe ich eine bestimmte Glaubensentscheidung, die ich dem anderen wohl bezeugen, nicht aber ihm andemonstrieren | kann, wie auch der andere mich vom Recht seiner gegenteiligen Glaubensentscheidung nicht mit Vernunftgründen überzeugen kann. Hier also muß eine Entscheidung getroffen werden, die mit anderen Glaubensentscheidungen auf einer Ebene liegt: ob ich glaube, daß Gott mich geschaffen hat, daß Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, mein Herr ist, usw. Ich kann allerdings einem, der diese meine Glaubensentscheidung — die positive Antwort auf die Geltungsfrage — nicht mitvollziehen kann, das Recht bestreiten, irgendwelche verbindlichen Aussagen über den Wert alttestamentlicher Aussagen zu machen. Denn wer die Geltung

des Alten Testaments für den Christen nicht anerkennt, für den bleibt der Wert seiner Glaubensaussagen und seines Ethos reine Theorie jenseits irgendwelcher Verbindlichkeit.

Wir wissen uns mit Baumgärtel darin einig, daß die Frage nach der Geltung des Alten Testaments für den Christen positiv entschieden werden muß. Das hat der Jubilar im Verlaufe seiner Forscherarbeit unermüdlich betont<sup>10</sup>; auch im Aufsatz über Psalm 109 findet sich ein entsprechender Passus: „Und doch ist auch der Psalm 109 Zeugnis vom Wort Gottes an uns, also Zeugnis von Jesus Christus. Auch dieser Psalm ... muß ... als Wort Gottes verkündigt werden können!“<sup>11</sup>.

#### IV.

Wir sagten: Die Theologie vermag eine Glaubensaussage nicht zu begründen. Das bedeutet nun aber nicht, daß die Theologie als Wissenschaft nicht die Möglichkeit hätte, Glaubensaussagen zu erläutern, zu umreißen, gegen andersartige Aussagen abzugrenzen. Das ist ja gerade ihre Aufgabe. „Die Theologie ist eine Funktion des christlichen Glaubens, Erkenntnisarbeit innerhalb der Kirche. Diese Erkenntnis ist nicht identisch mit der im Glaubensakte sich unmittelbar erschließenden Erkenntnis Gottes in Jesus Christus, der Erkenntnis unser selbst, der Welt. Theologie ist *Besinnung* über diese Erkenntnis, Reflexion — und nur als solche kann sie in der Form der Wissenschaft geschehen. Jene, die im Glauben beschlossene unmittelbare Erkenntnis ist Sache jedes Christen. Theologie dagegen setzt die Fähigkeit des reflektierenden Denkens voraus und ist daher nicht jedermanns Ding“<sup>12</sup>. So ist die Besinnung darüber durchaus legitim, in welcher Weise denn

<sup>10</sup> Es ist von da aus eigentlich unerfindlich, daß er bei einigen Theologen, teilweise auch solchen mit kirchenleitenden Funktionen, im Geruch stand und steht, ein letzter Exponent „liberaler“ Theologie zu sein, die man sonst, wenigstens auf alttestamentlichem Gebiet, glücklich überwunden wähnt; man hat sich dort das Urteil über ihn offenbar recht leicht gemacht.

<sup>11</sup> a. a. O. S. 250.

<sup>12</sup> Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Bd. I (1947) S. 7.



nun das Alte Testament Zeugnis vom Worte Gottes ist. Eine reine Gleichsetzung verbietet sich; wir können nicht formulieren: Das Alte Testament *ist* das Wort Gottes, sondern nur: In, mit | und unter der alttestamentlichen Botschaft ergeht das Wort Gottes an uns. Von hier aus müssen wir nun weiterfragen, um eine klare Antwort auf das Geltungsproblem zu bekommen: Wie müssen wir den Charakter des Alten Testaments in seiner Eigenschaft als „vehiculum“ dieses Gotteswortes sehen? Dabei geht es immer um das mich betreffende Wort Gottes, nicht um die Anrede Gottes an das Israel der vorchristlichen Zeit.

Suchen wir eine Antwort auf diese Frage, wie sich das Verhältnis des alttestamentlichen Wortes zum Worte Gottes näher umschreiben läßt, so können wir von der Tatsache nicht absehen, daß es einen Sachverhalt gibt, von dem wir parallele Aussagen machen können: Es ist die Geschichte des Volkes Israel von seinen Anfängen bis hin zur Zeitenwende; von ihr können wir sagen: In, mit und unter dieser Geschichte Israels — und zwar in ihrem tatsächlichen Verlauf! — vollzieht sich die Geschichte des Heilshandelns Gottes, die in Jesus Christus ihr Ziel erreicht<sup>13</sup>. Wie das Alte Testament dem Worte Gottes gleichsam als vehiculum dient, so ist die Geschichte Israels Vehikel für jenes Heilshandeln Gottes, das in Jesus Christus seinen Zielpunkt erreicht. Beide Sachverhalte stehen nun aber nicht beziehungslos und auch nicht parallel nebeneinander. Die Geschichte des Heilshandelns Gottes ist, was die vorchristliche Zeit betrifft, in erster Linie zu sehen als Geschichte der Verheißung, die in Christus dann eingelöst wird. Verheißung aber hat Wortcharakter; demnach manifestiert sich das Heilshandeln Gottes zwar nicht ausschließlich, aber vor allem in seinem verheißenden Wort. Von diesem Verheißungswort wiederum gibt das Alte Testament Zeugnis, so daß sich der Ring nun schließt und wir formulieren können: In, mit und unter dem alttestamentlichen Wort ist das Zeugnis von jenem Heilshandeln Gottes gegeben, das sein Telos in Jesus Christus findet.

An dieser Stelle ist nun aber doch eine Einschränkung zu machen;

<sup>13</sup> Vgl. zu diesem Problem meinen Aufsatz „Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe“, *Kerygma und Dogma* 4 (1958) S. 1—19.

ganz so fugenlos, wie es nach dem eben Gesagten scheinen möchte, schließt sich der Ring nicht. Die Schwierigkeit liegt an folgender Stelle: Das Alte Testament will zwar das Heilshandeln Gottes, das sich in, mit und unter der Geschichte Israels vollzog, beschreiben, aber die alttestamentlichen Zeugen haben von dem Verlaufe dieser Geschichte eine Vorstellung, die sich mit dem wirklichen Verlauf nicht deckt, vor allem, was die Frühgeschichte betrifft<sup>14</sup>. Da Gottes Heilshandeln aber an den tatsächlichen Ablauf der Geschichte gebunden ist und nicht an eine Geschichte, die nur in der Vorstellung der alttestamentlichen Zeugen existierte, die sich aber niemals vollzogen hat, kann das Alte Testament nur in sehr bedingter, in einer gebrochenen Weise Zeugnis vom Heilshandeln Gottes geben. Dementsprechend ist jenes verheißende | Wort Gottes, das mit dem Heilshandeln Gottes verknüpft ist, das dieses Handeln begleitet und deutet, nicht überall und nicht ungebrochen aus dem Alten Testament ablesbar.

Aus diesem Grunde ist m. E. auch die Frage nach der Kanonizität des Alten Testamentes sehr viel schwerer zu beantworten als beim Neuen. Was das Neue Testament angeht, so haben wir hier die klare und überzeugende Untersuchung von Werner Georg Kümmel über „Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons“<sup>15</sup>; aber das Dilemma für uns besteht darin, daß wir die zentralen Sätze Kümmels über den kanonischen Charakter der neutestamentlichen Schriften keineswegs einfach für das Alte Testament übernehmen können. Das vielgestaltige Zeugnis der neutestamentlichen Schriften hat nach Kümmel „seine für alle Zeiten normative Bedeutung nicht deswegen, weil es im Kanon steht, sondern darum, weil es in einem zeitlich *und* sachlich nahen Verhältnis zur geschichtlichen Christusoffenbarung steht. Daraus ergibt sich, daß eine Schrift des Neuen Testaments, aber ebenso auch nur ein Abschnitt einer neutestamentlichen Schrift, um so sicherer zum normativen Kanon gerechnet werden muß, je eindeutiger der Text auf die geschichtliche Christusoffenbarung hinweist und je weniger er durch außerchristliche Gedanken oder durch spätere christ-

<sup>14</sup> Man denke aber auch an die erheblichen Abweichungen der deuteronomistischen, noch mehr der chronistischen Darstellung von der Wirklichkeit!

<sup>15</sup> ZThK 47 (1950) S. 277—313.



liche Fragestellungen verändert ist. Was aber von dieser Christusoffenbarung und ihrer Bedeutung für den Glaubenden nicht redet, hat nur in einem beschränkten oder auch in gar keinem Maße Anteil am normativen Charakter des Kanons<sup>16</sup>. Warum können wir diese Sätze nicht auch für das Alte Testament übernehmen, indem wir etwa statt „geschichtliche Christusoffenbarung“ setzen: „Gottes Heilshandeln bis auf Christus“, „Heilsgeschichte“, „Geschichte der Verheißung“ o. ä.? Warum können wir nicht formulieren: Eine Schrift des Alten Testaments, aber ebenso auch nur ein Abschnitt einer alttestamentlichen Schrift, muß um so sicherer zum normativen Kanon gerechnet werden, je eindeutiger der Text auf Gottes Heilshandeln bis auf Christus hinweist? Diese Frage dürfte mit dem eben Ausgeführten beantwortet sein: Das Alte Testament *glaubt* zwar auf Gottes Heilshandeln hinzuweisen, ja es zu beschreiben, aber dieses vom Alten Testament bezeugte und beschriebene Heilshandeln Jahwes deckt sich nicht mit Gottes tatsächlichem Heilshandeln, ebensowenig wie die Vorstellungen des Alten Testaments vom Ablauf der israelitischen Geschichte mit ihrem Verlauf übereinstimmen. Hierin mag auch der Grund liegen, warum wir mit unseren Versuchen, das Normative, den kanonischen Charakter des Alten Testaments zu bestimmen und zu begründen, noch zu keinem befriedigenden Ergebnis gekommen sind. Wenn z. B. Alfred Jepsen formuliert: Für die christliche Kirche ist dasjenige „Alte Testament“, was „auf | Christum treibt“<sup>17</sup>, so ist damit lediglich ein zudem noch recht allgemeines „Formalprinzip“ gegeben; nun erhebt sich ja erst die viel dringlichere Frage nach dem Inhalt: Was ist es denn in den alttestamentlichen Schriften, was auf Christum treibt? Solange wir nicht klar erkennen, daß das Alte Testament nur in gebrochener Weise Zeugnis vom Heilshandeln Gottes gibt, kommen wir leicht in Gefahr, seinen normativen Charakter in falscher und kurzschlüssiger Weise festzulegen; erkennen wir aber diesen „gebrochenen“ Charakter des alttestamentlichen Zeugnisses, dann ist die rechte Bestimmung seines normativen Charakters sehr schwierig.

<sup>16</sup> S. 309.

<sup>17</sup> Kanon und Text des Alten Testaments, ThLZ 74, (1949) Sp. 65—74, besonders Sp. 73.

Aus dem gleichen Grunde sind auch der formgeschichtlichen Arbeit am Alten Testament und der Fruchtbarmachung ihrer Ergebnisse theologisch engere Grenzen gesetzt als beim Neuen Testament. Gewiß hat auch das Alte Testament Zeugnischarakter, und eine alttestamentliche Theologie, die auf den kerygmatischen Charakter des Alten Testaments Wert legt, hat durchaus ihr — allerdings bedingtes — Recht. Altes und Neues Testament sind darin eins, daß sie Zeugnis von einer Geschichte des Heiles Gottes geben, das eine von dieser Geschichte als Verheißungsgeschichte, das andere vom Ziel und Höhepunkt dieser Geschichte: dem Christusgeschehen. Was das Neue Testament betrifft, so hat hier wiederum Kümmel eine treffende Formulierung gefunden: Die normative Verkündigung des Neuen Testaments „besteht nicht in einer unbeteiligten oder doch in der Hauptsache einfach berichtenden Überlieferung von Jesus... Vielmehr besteht die grundlegende Verkündigung des Neuen Testaments... in dem Zeugnis, daß der Mensch Jesus von Nazareth der Messias, der Menschensohn, der Gottessohn sei, *weil* Gott den ans Kreuz Geschlagenen von den Toten auferweckte und ‚sichtbar werden ließ nicht dem ganzen Volk, sondern den von Gott vorher auserwählten Zeugen‘ (Apg. 10, 40 f.). Und die Schriften des Neuen Testaments wollen im Leser diesen Glauben wecken und stärken. Der Kanon des Neuen Testaments ist darum seinem wesentlichen Inhalt nach nicht geschichtliche Mitteilung, sondern zeugnishaft Aussage“<sup>18</sup>. Wiederum ist die Frage: Warum läßt sich Analoges nicht ohne weiteres vom Alten Testament sagen? Will nicht auch das Zeugnis des Alten Testaments von Gottes Handeln im Leser Glauben wecken und stärken? Wir müssen hier aber zweierlei in Rechnung stellen: 1. Während im alttestamentlichen Zeitraum das Heilshandeln Gottes, das auf Jesus Christus zuläuft, sich in, mit und unter dem Verlauf der Geschichte Israels vollzieht — ohne daß es hier ein Ereignis gäbe, das der geschichtlichen Erforschung seiner Qualität nach unzugänglich bliebe —, kann das entscheidende Ereignis des neutestamentlichen Heilshandelns Gottes, die Auferweckung Jesu Christi, mit den Mitteln der Geschichtsforschung | nicht erforscht und beschrieben werden.

<sup>18</sup> a. a. O. S. 295.



Es gibt hier kein der Erforschung zugängliches irdisches Geschehen, das gleichsam als „vehiculum“ des Auferstehungsgeschehens betrachtet werden könnte in der Weise, wie die in irdisch-menschlichen Gesetzen sich vollziehende israelitisch-jüdische Geschichte „vehiculum“ des Heilshandelns Gottes bis auf Christum ist. Während also im alttestamentlichen Raum die Gesetzesforschung dem glaubenden Erkennen des Handelns Gottes zumindest Wege ebnen kann — wecken kann sie es selbstverständlich nicht —, kann die historische Forschung nicht das mindeste dazu tun, dem Glauben an die Auferweckung Christi den Weg zu bereiten. Dieser Glaube ist absolut auf das Zeugnis derer angewiesen, denen jenseits aller geschichtlichen Erfahrung eine, *die* entscheidende Offenbarung zuteil geworden ist. Darum ist der Zeugnischarakter des Neuen Testaments für den christlichen Glauben konstitutiv, was für das Alte Testament nicht ohne weiteres gilt. 2. Nun kommen wir zu unserer These zurück: Das Alte Testament bezeugt Gottes Heilshandeln mit Hilfe von Vorstellungen über den Ablauf der Geschichte, die vom tatsächlichen Verlauf z. T. entscheidend abweichen; mithin ist das alttestamentliche Zeugnis vom Heilshandeln Gottes ein gebrochenes. Dagegen lebt das Zeugnis des Evangeliums und der Apostel über die entscheidende Heilstat Gottes davon, daß diese Heilstat sich auch so ereignet hat; das neutestamentliche Zeugnis zeigt nur in Nebenzügen ein Geschichtsbild, das sich mit dem tatsächlichen Geschehen nicht deckt. Machen wir es deutlich, indem wir auf Gestalten exemplifizieren, die in der Bibel als hervorragende Objekte des Heilshandelns Gottes erscheinen: Das Alte Testament sieht in Abraham den Verheißungsträger und den im Glauben Bewährten. Wir können dem Alten Testament dieses Zeugnis nicht ohne weiteres abnehmen, weil wir wissen, daß dieser Abraham so niemals existiert hat. Das Neue Testament bezeugt Jesus Christus als die Mitte des Heilsgeschehens. Diesem Zeugnis können wir ohne Abstriche glauben, weil wir um die historische Gestalt des Jesus von Nazareth wissen. Daß Abraham nicht so existierte, wie das Alte Testament ihn schildert, kann für unseren Glauben zwar eine Anfechtung sein, die sich aber durch theologische Überlegungen verhältnismäßig leicht überwinden läßt; müßten wir von Jesus Ähnliches behaupten, so wäre das für un-

seren Glauben ein tödlicher Schlag. Das Glaubenszeugnis des Alten Testaments wird vielerorts durch die Ergebnisse der Geschichtsforschung in radikaler Weise fragwürdig gemacht; das neutestamentliche Glaubenszeugnis hingegen wird durch solche Ereignisse kaum berührt, wenn wir von den mehr am Rande liegenden Mythologumena absehen. Darum hat das Zeugnis des Evangeliums und der Apostel für uns eine unmittelbare innerlich-bezwingende Kraft, während das Zeugnis der alttestamentlichen Glaubenden vielerorts der Anfechtung durch die Tatsache unterliegt, daß sein Fundament, das von ihm vorausgesetzte geschichtliche Faktum, fraglich ist. Uns | geht also nur die zeugnishaft Aussage des Neuen Testaments unmittelbar etwas an, nicht aber die des Alten. Denn — um noch einmal zusammenzufassen — das Zeugnis des Neuen Testaments ist für unseren Glauben konstitutiv, zugleich widerspricht es unserem Wissen von den damaligen Geschehnissen, die das Heilsgeschehen „tragen“, nicht; das Zeugnis des Alten Testaments dagegen begründet den christlichen Glauben nicht, sondern ebnet ihm die Wege, läutert und vertieft ihn, unterliegt aber der Anfechtung bereitenden Tatsache, daß seine Vorstellungen gar oft dem wirklichen Geschehen, das die auf Christus als Ziel zulaufende Heilsgeschichte „trägt“, zuwiderlaufen.

## V.

Aber nun ist noch an einem anderen, noch wichtigeren Punkt zu zeigen, wie kompliziert es um das Geltungsproblem des Alten Testaments steht. Das Alte Testament ist offenbar gar nicht in erster Linie Zeugnis vom Worte und Handeln *Gottes*. Derjenige, der diese Bücher aufschlägt, liest darin von Worten und Taten *Jahwes*, und er liest noch mehr über sehr vielfältige menschliche Antworten auf die Worte und Taten *Jahwes*. Wir müssen hier zunächst schon darauf achten, daß jenes Zeugnis vom Heilshandeln *Gottes*, von dem wir bisher sprachen, und die Worte und Taten *Jahwes*, die das Alte Testament auf den ersten Blick bezeugt, nicht identisch sind. „*Jahwe*“ ist keineswegs nur und allein Offenbarung des lebendigen *Gottes*, sondern oft auch



Maske, Verhüllung. Nicht jedes Wort im Alten Testament, das mit der Formel „So spricht Jahwe“ versehen ist, kann deswegen nun als Gotteswort bezeichnet werden, genau so wenig wie jeder Bericht des Alten Testaments, der eine Tat Jahwes beschreibt, damit eine zum wirklichen Heilshandeln Gottes gehörende Tat schildert. Manches Jahwewort des Alten Testaments ist nur ein vermeintliches Gotteswort, mancher Bericht über Taten Jahwes, den alttestamentliche Zeugen geben, hat mit Gottes entscheidenden Taten an Israel nichts oder nur wenig zu tun.

Noch mehr aber gibt das Alte Testament Zeugnis von den menschlichen Antworten auf Gottes Wort und Gottes Taten, und zwar sowohl auf Gottes wirkliches wie auch auf sein vermeintliches Wort (auf das Wort „Jahwes“), und diese Antworten wiederum können sich als Gehorsam wie auch als Auflehnung gegen das wirkliche oder vermeintliche Gotteswort offenbaren. Ein großer Teil der menschlichen Antworten bezeugt also nicht etwa das Heilshandeln Gottes, sondern kann ihm geradewegs zuwiderlaufen. Nicht jedes Zeugnis vom menschlichen Hören auf Gottes Stimme ist ein Zeugnis des rechten Hörens, des Gehorsams, sondern es kann auch das Zeugnis eines falschen Verstehens, eine Antwort auf eine vermeintliche, in Wirklichkeit aber nicht ergangene Anrede Gottes, das Zeugnis auch wohl des Ungehorsams sein. | Ja, wir müssen noch zugespitzter formulieren: Jede alttestamentliche Antwort auf Gottes Anrede, jedes Nachzeichnen von Gottes Wegen, jede Beschreibung von Gottes Handeln im Alten Testament *muß* unzureichend, öfter auch mißverstehend, ja vielfach sogar verkehrt bleiben, weil die alttestamentlichen Frommen zwangsweise in einem Offenbarungsverhältnis leben, das mit dem Neuen Testament nicht nur als vorläufig und abgetan, sondern als unzulänglich, ja verkehrt erscheint. Religionsgeschichtlich gesprochen: Die alttestamentliche Religion ist etwas qualitativ anderes als der Glaube des Neuen Testaments. Im Glauben Israels und im Christentum haben wir wesensverschiedene Religionen vor uns; „das Alte Testament ist Zeugnis aus einer Religion außerhalb des Evangeliums, also aus einer für uns fremden Religion, die geschichtlich gesehen einen anderen Ort hat als die christ-

liche Religion“<sup>19</sup>. Diesen religionsgeschichtlichen Sachverhalt sieht der Theologe darin begründet, daß die Geschichte einer noch nicht realisierten Verheißung etwas wesentlich anderes ist als die Geschichte von der Einlösung dieser Verheißung an, daß im Jahwe des Alten Testaments noch nicht die volle Selbsterschließung Gottes gegeben ist, daß „Jahwe“ vielmehr den lebendigen Gott, den Vater Jesu Christi, oft mehr verhüllen als offenbaren kann. Wir stehen hier vor jener Tatsache, die Paulus damit kennzeichnet, daß er von der Decke spricht, die vor dem Herzen derer hängt, welche das Alte Testament ohne Christus lesen — „weil sie in Christo weggenommen wird“ (2. Kor. 3, 12—16). Ganz abgesehen von der Tatsache, daß es nach Gottes verborgenem Ratschluß so sein sollte, daß Israel unter der noch nicht real gewordenen Verheißung blieb, noch nicht der vollen Selbsterschließung Gottes gewürdigt wurde — wir müssen auch dies sehen, daß der Mensch sich einer Verheißung, deren Einlösung noch aussteht, sehr leicht bemächtigen kann: er kann für das Ziel dieser Verheißung, für das göttliche Telos der Geschichte ausgeben, was seinen eigenen Träumen, Wünschen, Vorstellungen entspricht. So ist es auch in jenem Israel vielfach gewesen, das zwar die Verheißung empfangen hatte, Gott wolle sein Gott sein, das aber die vollgültige Einlösung dieser Verheißung, den Heiland der Welt, noch nicht kannte: Es bildete sich seine eigenen Vorstellungen darüber aus, wie Gottes Heil beschaffen sein müsse. Der von Christus erneuerte Mensch aber weiß, wie die Einlösung der Verheißung wirklich ausgesehen hat; darum kann er jene Gedanken der alttestamentlichen Menschen über die Verwirklichung des Heils nur als das ansehen, was sie gar oft sind: als menschlichen Irrtum, ja menschlichen Unglauben und damit menschliche Schuld.

Diese Aussage muß aber gegen zwei mögliche Mißverständnisse abgesichert werden: 1. Es ist nicht so, daß nur ein Teil der alt- | testamentlichen Zeugen solchem Irren verfallen wäre, während anderen gegeben gewesen wäre, wahrhaftige Zeugen einer ungebrochenen göttlichen Offenbarung gewesen zu sein. Wir können also nicht innerhalb

<sup>19</sup> So Baumgärtel in seinem Vortrag auf dem Berliner Theologentag vom Januar 1954; vgl. o. S. 125.



des Alten Testaments zu scheiden anfangen zwischen Worten und Abschnitten, die vollgültiges Zeugnis vom Worte Gottes ablegen, und solchen, die der Offenbarung Gottes nicht gerecht werden, ja sie geradezu verhüllen. „Wir sind mit dem *ganzen* Alten Testament nicht im Bereich des evangelischen, sondern des israelitischen Nomos... Allüberall im Alten Testament ist das Gottesverhältnis unter anderen Voraussetzungen begriffen als im Evangelium; deshalb ist das Alte Testament ja einfach nicht in der Lage, von der neuen Kreatur in Christo zu reden wie das Neue“<sup>20</sup>. Alle und jede menschliche Aussage innerhalb Israels steht unter diesem Vorzeichen; sie hat es mit dem noch nicht vollgültig offenbarten Gott zu tun und ist deshalb grundsätzlich gegen irrige Auffassungen vom Willen und der Absicht dieses Gottes ungesichert. Dieses Ungesichertsein gilt genau so von den klassischen Propheten wie vom Verfasser der Chronik, vom Dichter des 103. wie dem des 109. Psalms, obwohl hier selbstverständlich nicht zu übersehende Unterschiede herrschen; über diese wird noch zu sprechen sein. 2. Dieses Irren, ja Schuldigwerden der alttestamentlichen Zeugen der göttlichen Offenbarung gegenüber ist nicht ohne, erst recht nicht gegen Gottes Willen geschehen. Gott hat es so gefügt, daß die von ihm Angeredeten so und nicht anders antworteten. Das macht ihr Irren allerdings nicht zur Wahrheit, und es rechtfertigt die Schuldig gewordenen nicht. Gott hat den Lauf der Geschichte so gefügt, daß inmitten der Heilsgeschichte auch eine Unheilsgeschichte da ist, daß neben den Zeugen der Wahrheit auch irrende, ja lügenhafte Zeugen aufgetreten sind, deren Irrtum und Lüge auch nicht ohne weiteres erkennbar ist, weil sich ihr Zeugnis oft genug als echte Antwort auf die Anrede Jahwes ausgibt. Gott hat neben und in der Geschichte des Heils sich eine Verstockungsgeschichte vollziehen lassen; sein Heilshandeln an Israel führt nicht nur zu dem Gekreuzigten hin, sondern auch zu denen, die ihn ans Kreuz schlugen. Weil Gottes Heilsgeschichte dieses rätselhafte Doppelantlitz trägt — von ihm aus erweist sich die Bezeichnung „Heilsgeschichte“ doch wieder als recht fragwürdig; wir bleiben trotzdem bei ihr, weil das Kreuz, auf das das verstockende

<sup>20</sup> Baumgärtel, Psalm 109 in der Verkündigung S. 245 f.

Handeln Gottes an den Juden hinwirkte, letzten Endes doch das Heil für uns bedeutet —, weil Gott Unglauben und Ungehorsam wirkte, um damit das Kreuzesgeschehen vorzubereiten und also das Heil zu verwirklichen, darum müssen wir damit rechnen, daß wir im Alten Testament auf Schritt und Tritt auf die Spuren dieses Verstockungshandelns stoßen. Aus diesen Überlegungen geht aber zugleich hervor: Auch im irrenden Menschenwort des Alten Testaments, auch | im Zeugnis des Ungehorsams und der Verstockung, das wir im Alten Testament finden, ist Gott doch ganz da. Denn auch mit jenen Worten, die sich uns als irrig und schuldhaft zu erkennen geben, verbindet Gott eine bestimmte Absicht an uns, über die gleich noch zu reden sein wird. Auch die alttestamentliche Antwort des Menschen auf eine — wirkliche oder vermeintliche — Anrede Gottes ist voll von Gotteswort; denn Gott hat diese Antwort, so wie sie ist, gewirkt und gelenkt um der Durchführung seiner Heilsgeschichte willen, zu der diese menschliche Antwort mit gehört. In jedem Menschenwort, das innerhalb der Geschichte Israels gesprochen und geschrieben wird, ist Gott da. In allem und jedem, was in dieser Geschichte als der „Trägerin“ der Heilsgeschichte geschehen, gedacht, gesprochen, niedergeschrieben ist, auch in dem ethisch Fragwürdigen, auch in dem Menschlich-Allzumenschlichen, auch in dem sog. „Unterchristlichen“ ist Gott wirksam, ist Gottes Stimme da. In, mit und unter allem, was in die Geschichte Israels, vorab seine Frömmigkeitsgeschichte, hineingehört — und auch der Psalm 109, dieses Fluchgebet, ist Teil solcher Geschichte! —, vollzieht sich jene Geschichte der Verheißung Gottes, eine Geschichte, die auch die irrig und Gottes Heilswillen zuwiderlaufende *reactio* des Menschen mit einschließt. Daß diese Sicht der Dinge, so gewagt sie auf den ersten Blick erscheinen mag, nicht unbiblisch ist, zeigt die Abhandlung des Paulus in Römer 9—11. Danach ist die Verstockungsgeschichte Israels nicht etwa von der Heilsgeschichte abzusetzen, sie ist nicht allein als eine Infragestellung oder Gefährdung dieser Geschichte des Heils zu sehen; vielmehr umfaßt die Heilsgeschichte auch die Verstockung Israels, weil diese mit in Gottes Heilsplan, durch Evangelium und Apostelbotschaft kundgetan, hineingehört. Das mag der Ratio unaßlich sein; der Glaube aber weiß von der Wahrheit dieses ungeheuer-



lichen, bestürzenden, uns vor die Majestät des Deus absconditus stellenden Sachverhalts.

Somit ist das Alte Testament Zeugnis von einem „dialektischen“ Heilshandeln Gottes, bei dem sich zusammen mit einer Geschichte des Heils, die in Christus kulminiert, nach dem Willen Gottes eine Geschichte der Verstockung vollzieht, die in den Feinden Christi kulminiert. Beide Linien begegnen sich im Kreuze Christi. Nun muß jeder der vielen bekannten und unbekannten Menschen, deren Stimme wir im Alten Testament vernehmen, in seiner Weise Zeuge auch für die Verstockungslinie sein, und zwar nicht nur etwa so, daß er von der Verstockung Israels weiß und sie beschreibt, sondern vor allem auch so, daß er in irgendeiner Weise — als alttestamentlicher Mensch, dem nach dem zitierten Wort des Paulus die Decke vor dem Herzen hängt, weil er von Christus noch nichts weiß — selbst an dieser Geschichte des Nichtverstehens der wahren Absicht Gottes, manchmal wohl auch an einer Geschichte des Nichtverstehen-Wollens teilhat. Wenn wir aber eben das Alte Testament das Zeugnis von einem „dialektischen“ Heils-|handeln genannt haben, so muß sofort hinzugefügt werden: Das Alte Testament selbst läßt sich nicht als ein derartiges Zeugnis erkennen, wenn einem nicht der Blick dafür durch das Kerygma des Neuen Testaments geöffnet ist. Daß z. B. Jesaja nicht nur die Verstocktheit seines Volkes geißelt, nicht nur die Verstockung Israels geradezu als seinen Auftrag empfindet, sondern daß er selbst in seiner Verkündigung — und zwar gewiß wider seinen Willen — teilhat an dieser „Verstockungslinie“, indem er etwa seinem Volke eine messianische Heilszeit für die nächste Zukunft vor Augen malt, wie sie Gottes Willen nicht entsprach, oder indem er das Heil so stark an den Zion gebunden sah — daß also in einer solchen prophetischen Verkündigung durchaus nicht nur Weisung Gottes, sondern auch menschliche Gedanken über den Weg Gottes mit seinem Volke da sind, das erkennen wir erst vom Neuen Testament aus.

Wir sagten: In dem allen ist Wort Gottes da. Auch die menschlichen Gedanken, zu denen Gott sich nicht bekannt hat, auch die Irrtümer, auch das schuldhaftes Mißverstehen und Verdrehen des eigentlichen Willen Gottes — das alles ist Zeugnis vom Worte Gottes, das auch

uns, gerade uns, nur uns angeht. *Dieses* Zeugnis vom Worte Gottes war für Israel ja noch nicht erkennbar, dafür öffnet erst das Neue Testament den Blick. Wie die ganze Geschichte Israels als Heils-Unheilsgeschichte Zeugnis gibt vom gnädigen und vom verstockenden Handeln Gottes, von der Geschichte der Verheißung und von dem Handeln des verborgenen Gottes, der sein Volk den Heiland der Welt nicht erkennen läßt, so ist das ganze Alte Testament einschließlich seiner menschlichen Seiten Zeugnis vom Worte Gottes an uns. Jede Seite dieses Buches will uns sagen: Hier begegnest du dem lebendigen Gott und seiner Geschichte, die er einst mit Israel anfang und die er in Christus zum Ziele führt.

## VI.

Nun ist aber mit dem eben Ausgeführten offenbar ein aus dem Alten Testament an uns ergehendes Wort Gottes beschrieben, das uns zwar über allerlei Geschehnisse aufklärt, uns aber in unserer gegenwärtigen Existenz in keiner Weise Zuspruch und Anspruch bedeutet. Wir erfahren wohl — und auch das nur mit Hilfe der Deutung, die das Neue Testament diesem alttestamentlichen Zeugnis gibt! —, wie Gott einst in ferner Vergangenheit, in der Epoche vor dem Kommen Jesu Christi gehandelt hat, auf welche Weise er sein Heil vorbereitete und sein Volk diesem Heile entgegenführte, aber die Frage liegt doch nahe: Was geht uns das alles an? Ist es nicht nur ein rein historisches Interesse, das wir an diesen Geschehnissen nehmen? Von irgendeiner „existentiellen“ Bedeutung kann bei einem so interpretierten Alten Testament doch wohl keine Rede sein; dieses Zeugnis kann uns höchstens in unserer Existenz so anrühren wie jedes andere Zeugnis über eine | vergangene Geschichte auch, von der wir wissen, daß sie direkt oder indirekt das Geschehen der Gegenwart mitbestimmt und mitgestaltet hat. Aber sollte dieses Zeugnis von so großer Wichtigkeit sein, daß um seinetwillen die Christenheit am Alten Testament festhalten muß?<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Die gleiche Frage wird bei Oskar Cullmann, *Christus und die Zeit* (1946)



Dieser Einwand wäre dann stichhaltig, wenn die Kategorie der Zeit genügen würde, um das Wesen der Geschichte vom Handeln Gottes zu bestimmen. Aber so ist es nun eben nicht. Wir können allerdings die Geschichte des Heilshandelns Gottes zeitlich aufgliedern in eine vorchristliche Epoche, von der das Alte Testament Zeugnis gibt, und die zeitlich darauf folgende, die mit dem vom Neuen Testament Bezeugten einsetzt und im vollgültigen Kommen des Reiches Gottes ihr Ziel findet. Aber damit ist das Wesen dieser Geschichte noch nicht ausreichend beschrieben; es muß sogleich hinzugefügt werden, daß diesen zwei Zeitstufen zwei Seinsweisen des Menschen entsprechen, die scharf durch ein entscheidendes Ereignis voneinander geschieden sind. Die Scheidelinie der „Heilsgeschichte“ ist die volle Selbsterschließung Gottes in Christus. Sie scheidet „alttestamentliche“ Verheißungs- und „neutestamentliche“ Heilszeit. Gewiß ist das gleiche Ereignis auch die Scheidelinie zwischen alt- und neutestamentlichem Menschen; man kann zumindest sagen, daß vor diesem in unsere Zeit hereingebrochenen Ereignis die Existenz des neutestamentlichen Menschen undenkbar ist. Nun können wir aber mit ebensolchem Recht sagen: Die Scheidelinie zwischen vor-christlichem und christlichem Menschen ist die persönliche Annahme des in Christus sich vollziehenden Heilsangebotes Gottes, d. h. der Glaube. Damit sind wir von der zeitlichen in eine „existentielle“ Kategorie übergegangen. Zeitliche und existentielle Scheidelinie stehen aber nicht zusammenhanglos nebeneinander: Was für den Verlauf der Heilsgeschichte das Christusereignis ist, ist für den Menschen, dem Gottes Heil begegnet, der Glaube. Die vor-christliche

S. 120 und vor allem S. 193 gestellt und der Versuch einer Antwort gegeben. Die Antwort Cullmanns erscheint mir aber aus Gründen, die hier nicht weiter ausgeführt werden können, unzureichend. Das erweist sich daran, daß mit seiner Deutung unser Teilhaben an der Heilsbedeutung der vorchristlichen Epoche der Heilsgeschichte nicht einsichtig gemacht werden kann; vgl. den Abschnitt S. 193—197. An dem Begriff „Heilsgeschichte“ möchte ich aber trotz der Bedenken, die Rudolf Bultmann, teilweise mit Recht, Cullmanns Arbeit gegenüber geäußert hat (ThLZ 73 [1948] Sp. 659 ff.), mit Cullmann festhalten. Ich sehe nicht, wie wir sonst noch eine theologische Relevanz des Alten Testaments behaupten könnten. Was Bultmann zu dieser Frage in seinem Aufsatz „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“ (Glauben und Verstehen I, [1933] S. 313—336) geäußert hat, scheint mir nicht zu genügen.

Periode des Heilshandelns Gottes, in der der von Gott angeredete Mensch dem Ziele Christus noch entgegengeht, und der Mensch, der das ihm angebotene Heil in Christus noch nicht ergriffen hat, entsprechen einander genau so wie die christlich-nachchristliche Heilsgeschichte | und der Mensch, der glaubt. In der Verheißung Gottes an sein Volk, er wolle sein Gott sein, erging ein Angebot an Israel. Dieses Angebot konnte das Israel von damals hören, konnte es annehmen oder verwerfen, und damit entschied es sich letzten Endes für oder gegen Christus, genau so wie ich, der mir das Heil Gottes angeboten wird, es annehmen oder verwerfen kann und mich damit ebenfalls für oder wider Christus entscheide. Wir können demnach sagen: Der „alttestamentliche“ Mensch im existentiellen Sinne ist der wohl von Gott angeredete, aber noch nicht des vollen Heils teilhaftige, der zum Glauben gerufene, aber noch nicht im Vollsinn des Wortes glaubende Mensch — nach Paulus der Mensch unter der Verheißung und unter dem Gesetz (Gal. 3) —; der „neutestamentliche“ Mensch ist der, der zur vollen Selbsterschließung Gottes in Christus sein Ja gesagt hat. Der „alttestamentliche“ ist der, der noch auf dem Wege ist zu Gottes Heil hin, der „neutestamentliche“ der, der schon ergriffen hat, weil er von Gott ergriffen ist.

Dabei gilt es zu bedenken: Im Leben des Christenmenschen gibt es das Ergreifen des ihm in Christus angebotenen Heils nicht als eine eindeutige Scheidelinie zwischen zwei zeitlich säuberlich voneinander zu trennenden Seinsweisen. Der Christ, simul iustus simul peccator, ist immer auch noch „alttestamentlicher“ Mensch, der das Ergreifen des Heils noch vor sich hat. Er kann in den täglichen Entscheidungssituationen, in die er gestellt wird, auch den falschen Weg gehen und das Angebot des Heils durch Unglauben und Ungehorsam ausschlagen. Weil es keine zeitliche Scheidelinie zwischen den beiden Seinsweisen gibt, weil wir als zum Heil Berufene doch immer noch auf dem Wege sind, sind wir als neutestamentliche Menschen immer wieder rückfällig, werden zu alttestamentlichen Menschen, die so handeln, als sei das volle Heil Gottes noch gar nicht erschienen, oder als könnten wir uns dieses Heils selbstherrlich bemächtigen. Auch darin sind wir mit unserer Existenz noch „alttestamentliche“ Menschen, daß wir auf dem



Wege sind der ungebrochenen Verwirklichung des ganzen Heiles noch entgegen; auch unser Gebet ist es ja noch: Dein Reich komme. So ist also die Seinsweise des „alttestamentlichen“ Menschen für uns, ganz abgesehen davon, daß die alttestamentliche Zeit seit fast zwei Jahrtausenden vergangen ist, in jedem Augenblick unausweichliche, z. T. auch gefährliche Möglichkeit.

Damit haben wir den Punkt erreicht, an dem uns deutlich wird: Das Wort Gottes aus dem Alten Testament will uns keineswegs nur über die Art und Weise informieren, wie Gott in der Zeit vor der vollen Verwirklichung seines Heils gehandelt hat; es will uns in erster Linie dann anrufen und treffen, wenn wir uns aus unserer Existenz als „neutestamentliche“ Menschen, als Glaubende und damit dem neuen Äon Angehörnde, wieder hinaus- und zurückbegeben in die Seinsweise des „alttestamentlichen“ Menschen, die doch für uns abgetan sein müßte. Diese „existentielle“ Seite des Wortes Gottes aus dem Alten Testament hat Baumgärtel geradezu unermüdlich betont, und zwar so stark, daß darüber fast die „zeitliche“ Linie der Geschichte des Heilshandelns Gottes vergessen zu werden schien<sup>22</sup>. Es sei hier vor allem auf die Ausführung in dem Buche „Verheißung“ — dort in erster Linie Teil IV E, S. 64—68 — hingewiesen.

## VII.

So beansprucht das Wort Gottes aus dem Alten Testament volle Geltung uns gegenüber, weil auch wir immer noch auf dem Wege sind dem Heile entgegen. Zugleich aber hat das Wort Gottes, das uns das Alte Testament bezeugt, Geltung für uns als Warnung, nun nicht mehr „alttestamentliche“ Menschen in jenem eben beschriebenen existentiellen Sinne zu bleiben, sondern zu werden, was wir sind: Kinder des Neuen Testaments. Das ganze uns aus dem Alten Testament her ansprechende Wort Gottes beansprucht Geltung, auch da, wo es uns die

<sup>22</sup> Zu einer an diesem Punkte m. E. erforderlichen Kritik an der Position Baumgärtels vgl. meinen in Anm. 13 erwähnten Aufsatz, vor allem dessen Teil IV.

„Verstockungslinie“ erkennen läßt, auch da, wo der Mensch des Alten Testaments die Anrede seines Gottes mißversteht oder ihr nicht gehorcht, auch da, wo er sich des verheißenen Heils selbstherrlich zu bemächtigen sucht. Geltung beansprucht dieses alttestamentliche Wort Gottes, weil und insofern es uns leitet, dem auch uns verheißenen Heile entgegenzugehen; Geltung beansprucht es, weil und insofern es uns warnt, den Weg des Irrtums und des Ungehorsams des alttestamentlichen Menschen mitzugehen, von dem das Alte Testament auch so vielfältig Zeugnis ablegt.

Hier aber stehen wir genau an dem Punkte, wo zur Behauptung der Geltung die Wertung hinzukommen muß. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu betonen, daß diese Wertung erheblich anders aussieht als beim Neuen Testament. Wir werden auch innerhalb der neutestamentlichen Aussagen werten müssen. Denn nicht alles, was das Neue Testament aussagt, stimmt mit dem apostolischen Christuszeugnis überein<sup>23</sup>. Hier, innerhalb des Alten Testamentes, aber müssen wir darum werten, weil die alttestamentliche Aussage nicht von vornherein klar erkennen läßt, ob sie wegweisendes oder warnendes Wort Gottes enthält, ob sie die Aussage eines dem Heile entgegengehenden oder eines der Verstockung verfallenen Menschen ist.

Wir erinnern uns noch einmal an das in Teil V Gesagte zurück: Im Alten Testament finden wir, von Menschen, die es gehört haben wollen, bezeugt, das Wort Jahwes. In diesem Wort Jahwes kann das Wort des lebendigen Gottes, seine Heilsabsicht mit dem alttestamentlichen Menschen sich offenbaren, es kann als Wort der Verheißung der vollen Selbsterschließung Gottes entgegenführen. Das Wort Jahwes kann aber auch geradezu Verhüllung des Heilshandelns Gottes sein, kann als ein Wort verstanden werden, das nach Gottes Willen ein Stück Verstockungsgeschichte ist. Begegnen wir nun einem Worte Jahwes, von dem uns das Alte Testament berichtet, so steht nach dem vorhin Ausgeführten die Geltung dieses Wortes für uns auf jeden Fall fest. Aber wir haben nun zu werten, d. h. wir haben danach zu fragen: Ist es ein Wort des Heiles für Israel gewesen oder ein verstockend

<sup>23</sup> Dazu vgl. Werner Georg Kümmel, a. a. O. S. 310 f.



wirkendes Wort? Um diese wertende Frage zu beantworten, bedürfen wir eines Maßstabes; diesen aber gibt uns erst und allein das neutestamentliche Kerygma von der Erfüllung der Zeit in Christus.

Machen wir uns das kurz an jenem Beispiel deutlich, an dem Gottfried Quell in meisterlicher Darstellung das schwere Problem der falschen Propheten vorgeführt hat: Jeremia und Hananja (Jer. 28)<sup>24</sup>. Hananja kündigt an, Jahwe werde das Joch des Königs von Babylon zerbrechen. Jeremia, zunächst nicht in der Lage, dagegen etwas zu sagen, hat erst einige Zeit später ein Jahwewort zur Verfügung: Jahwe wird nicht allein Juda, sondern geradezu den gesamten Kosmos dem Nebukadnezar untertan machen. Jahwewort gegen Jahwewort — eines kann nur dem wahren Willen Gottes entsprechen! Wer hat recht? Wir pflegen zu antworten: Jeremia. Er ist also der wahre, Hananja der falsche Prophet. Warum nun aber: Weil Jeremias Weissagung eintraf, weil überdies sich seine Todesdrohung gegen Hananja binnen kurzem erfüllte? Weil Jeremia Unheil prophezeite und Hananja Heil<sup>25</sup>? Weil Jeremia zum Schriftpropheten wurde und Hananja nicht? Mit solchen vordergründigen Argumenten werden wir diesem schweren Problem nicht beikommen. Die endgültige Antwort können wir erst vom Ziele der Heilsgeschichte aus geben und von hier aus nun werten: Jeremia ist darum der Prophet, der den Willen Gottes kündete, weil er das Volk zur Buße rief, weil er dessen Verstrickung in die Schuld klar beim Namen nannte, weil er es deutlich aussprach, daß Gott keine Sünde ungestraft läßt. Er hat es auf seine Weise gezeigt, daß der Mensch als Sünder, daß auch Gottes Volk als sündiges Volk nach dem Willen des heiligen Gottes unentrinnbar seinem Zorne ausgeliefert ist. Hananja dagegen, der dem Gottesvolk, ungeachtet seines sittlichen Zustandes, das Heil garantiert wußte, und zwar ein ganz irdisch-politisch geprägtes Heil, hat mit dieser Verkündigung zur Verstockung Israels beigetragen; wie sollen Menschen, die ihren Gott so sehen, jemals zur Erkenntnis kommen, daß sie einen Bevollmächtigten Gottes brauchen, der sie aus Gottferne und Schuld erlöst! So haben wir also Worte des

<sup>24</sup> Wahre und falsche Propheten (1952), vor allem S. 43 ff.

<sup>25</sup> Jeremia selbst stellt ja einen derartigen „Kanon“ auf, demzufolge die Beweislast, ein rechter Prophet zu sein, dem Heilspropheten zufällt, Jer. 28, 7—9.

Alten Testaments, die mit dem Anspruch auftreten, Jahweworte zu sein, zu werten, können das aber allein vom Neuen | Testament aus, das uns den Maßstab gibt. M. a. W.: Das Problem der falschen Prophetie läßt sich mit dem Alten Testament entnommenen Maßstäben gar nicht lösen<sup>26</sup>. Unsere Wertung geht aber noch einen Schritt weiter, indem sie sagt: tua res agitur! Du als ein Mensch, der du den Zorn Gottes immer so leicht nimmst und dir das Heil gewissermaßen garantiert weißt, laß dir durch das durch Jeremia ergehende Gotteswort sagen, wie furchtbar es ist, diesem Zorn ausgeliefert zu sein, wie aber jeder, der sündigt, diesem Zorn unentrinnbar ausgeliefert ist. Nimm darum Zuflucht zu dem einen Ort, an dem allein Gottes Zorn überwunden ist, an dem Gott selbst seinen Zorn überwunden hat: zum Kreuze Christi! Und: laß dich durch das Jahwewort des Hananja warnen vor dem Wahn, das Angebot Gottes, er wolle dein Gott sein, garantiere dir ungeachtet deiner sittlichen Beschaffenheit das Heil, wohl gar ein Heil im diesseitig-irdischen Raum, einem Wahn, dem du als „alttestamentlicher“ Mensch allzu leicht immer wieder verfällst. Das Neue Testament sagt dir: Es ist ein Wahn, der ins Verderben führt; dieses Jahwewort des falschen Propheten hat nur verstockend wirken können, und wenn du es dir nicht als Warnung dienen läßt, wird es auch dich ins Verderben führen. Wir können also ein solches Jahwewort, das sich als zur „Verstockungsgeschichte“ gehörend erweist, auf keinen Fall als Aufforderung an uns fassen, diesem Wort als einem Gotteswort gehorsam zu sein; hier sind wir zur Wertung gerufen und erkennen: An dieser Stelle ergeht ein Wort Gottes an uns, weil und insofern wir immer noch alttestamentliche Menschen sind, ein Wort, das uns vor der Befolgung dieses Jahwewortes warnt.

Im Alten Testament finden wir Zeugnisse von Menschen, die Antwort auf Jahwes Wort sind. Wir finden Zeugnisse des Gehorsams dem Worte Jahwes gegenüber, aber auch Beispiele für Ungehorsam. Doch auch bei den Zeugnissen des Gehorsams ist noch nicht erwiesen, daß wir sie als rechte Antwort auf die Anrede des lebendigen Gottes fassen

<sup>26</sup> Dafür ist Quells erwähntes Buch mit seinem Verzicht auf jede Lösung wohl das beste Beispiel.



dürfen, denn — wie wir eben noch sahen — Gott ist nicht einfach mit Jahwe zu identifizieren. Auch unter den Zeugnissen alttestamentlicher Menschen, die offensichtlich Ja zu Jahwes Wort, Handeln und Wirken sagen, können Worte sein, die dem wahren Willen Gottes nicht entsprechen; auch sie können ein Stück Verstockungsgeschichte sein. Begegnen wir nun einer menschlichen Antwort auf Jahwes Wort im Alten Testament, so steht auch hier die Geltung auf jeden Fall fest. Aber wir haben nun zu werten, haben zu fragen: Ist dies eine rechte Antwort auf Gottes Heilswillen an Israel gewesen oder nicht? Ja, wir haben auch mit allerlei Zwischenstufen zu rechnen; auch eine an sich rechte Antwort kann doch dadurch belastet sein, daß der Mensch, der sie gibt, ein „alttestamentlicher“ ist, d. h. er ist noch | nicht Zeuge der vollen Selbsterschließung Gottes gewesen<sup>27</sup>. Wir bedürfen da wiederum eines Maßstabes, den uns auch hier allein das Kerygma der neutestamentlichen Zeugen zu geben vermag. Auch hier ein Beispiel, mit dem wir zugleich zum Ausgangspunkt zurückkehren: Sowohl in Psalm 90 wie in Psalm 109 wird eine Antwort auf Jahwes Handeln am Menschen gegeben. Beide Psalmisten haben etwas von jenen Tiefen des menschlichen Daseins erlebt, in die Gott auch die Seinen hineinstürzt. Beide sind in ihrer „Reaktion“ darauf, in ihrem Zeugnis durchaus alttestamentliche Menschen; Gebundenheiten des alttestamentlichen Glaubens lassen sich an Psalm 90 ebenso demonstrieren wie an Psalm 109. Und doch lautet die Antwort hier und dort völlig verschieden. Beide Antworten können wir von den Voraussetzungen der alttestamentlichen Frömmigkeit aus verständlich machen. Aber nun gilt es, einen Schritt weiterzugehen und zu werten: Welche Antwort ist eine echtere Bejahung des Willens Gottes, welche entspricht mehr der Antwort, die das Zeugnis von der vollen Selbsterschließung Gottes uns nahelegt? Hier werden wir urteilen: Der Beter des 90. Psalms hat — relativ gesehen — die dem Neuen Testament mehr entsprechende Antwort gefunden; sie können wir in mancher Hinsicht durchaus zu unserer Antwort auf die ins Leiden führende Hand Gottes machen.

<sup>27</sup> Dies werden wir vor allem bei uns so „nahen“ alttestamentlichen Zeugnissen wie Psalm 51; 103 u. a. beachten müssen.

Dagegen müssen wir die Antwort des 109. Psalms als eine dem wahren Willen Gottes zuwiderlaufende werten; sie können wir nicht nachsprechen. Auch hier sind wir von dem aus den beiden Psalmen an uns ergehenden Gotteswort, sofern wir immer noch alttestamentliche Menschen sind, gefragt: Wie sieht deine Antwort aus?

An dieser Stelle wird auch klar, daß dieses Werten alttestamentlicher Texte, von dem wir sprechen, keineswegs nur in den Bereich der Ethik gehört. Es geht bei solchem Werten, das uns als Christen, die das aus dem Alten Testament ergehende Gotteswort zu hören haben, unabdingbar aufgegeben ist, nicht — zumindest nicht in erster Linie — um das Prüfen des Ethos, das eine Aussage ausstrahlt, nicht um die Beurteilung dessen, ob eine Aussage schon die ethische „Höhenlage“ des christlichen Ethos hat, oder ob sie „unter“- oder gar „unchristlich“ genannt werden muß. Es geht bei dem Werten, das wir meinen, um viel mehr, um das rechte Erfassen des Gotteswortes, das uns aus dem Alten Testament heraus treffen will: Ist es in unmittelbarem Sinne Zeugnis von Christus, genauer: der Verheißungsgeschichte, die in Christus ihr Ziel findet, oder ist es in antithetischem Sinn als ein solches zu begreifen? Ist es die Mahnung, ebenso zu gehorchen, ebenso auf Gottes Anrede zu antworten wie der alttestamentliche Mensch, die Mahnung, das Wort Jahwes als Ruf des lebendigen Gottes zu vernehmen und zu befolgen, oder ist es die Warnung vor einem | Wege, der in die Verstockung, die Heillosigkeit führt? Dieses Werten alttestamentlicher Aussagen ist also alles andere als eine müßige theologische Spielerei; es ist die Methode, mit der allein wir das alttestamentliche Zeugnis als Gotteswort für uns, die wir immer noch alttestamentliche Menschen sind, als Mahnung und Warnung hörbar zu machen und ihm zu gehorchen vermögen, auf daß wir so recht dem Heil entgegengehen und von alt- zu neutestamentlichen Menschen werden können.



WOLFHART PANNENBERG

HEILSGESCHEHEN UND GESCHICHTE<sup>1</sup>

1959

Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist. Diese Voraussetzung christlicher Theologie muß heute nach zwei Seiten innerhalb der Theologie selbst verteidigt werden: einerseits gegen die Existenztheologie Bultmanns und Gogartens, die die Geschichte auflöst in die Geschichtlichkeit der Existenz; andererseits gegen die These, daß der eigentliche Glaubensgehalt übergeschichtlich sei, eine Auffassung, die innerhalb der heilsgeschichtlichen Tradition von Martin Kähler entwickelt wurde. Diese Annahme eines übergeschichtlichen Kernes der Geschichte, die sachlich schon in der gegen die Historie abgegrenzten heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns vorliegt und heute besonders in der Gestalt von Barths Deutung der Inkarnation als „Urgeschichte“ lebendig ist, muß ähnlich wie die Reduktion der Geschichte auf Geschichtlichkeit die eigentliche Geschichte entwerten. Beide theologischen Positionen, die der reinen Geschichtlichkeit und die des über-

<sup>1</sup> Die nachstehenden Ausführungen geben in etwas überarbeiteter Gestalt einen Vortrag wieder, der am 5. 1. 1959 bei einer Zusammenkunft der Dozentenkollegien der Kirchlichen Hochschulen Bethel und Wuppertal in Wuppertal gehalten wurde. Sie berühren sich, besonders im ersten Teil, mit dem Thema, dem seit sieben Jahren die regelmäßigen Bemühungen eines ursprünglich Heidelberger theologischen Kreises gewidmet sind. So liegt es in der Natur der Sache, daß vieles an den folgenden Erwägungen, obwohl alles auf eigene Verantwortung gesagt ist, so nicht gesagt werden könnte ohne das ständige Gespräch mit M. Elze, K. Koch, R. Rendtorff, D. Rössler und U. Wildkens. Der hier abgedruckte I. Teil ist am Schluß gekürzt.

geschichtlichen Glaubensgrundes, haben aber ein gemeinsames außertheologisches Motiv. Ihr gemeinsamer Ausgangspunkt ist darin zu erblicken, daß die historisch-kritische Forschung als wissenschaftliche Feststellung des Geschehens für das Heilsgeschehen keinen Raum mehr zu lassen schien: Darum flüchtete die heilsgeschichtliche Theologie in den vermeintlich vor der historisch-kritischen Flut sicheren Hafen einer Übergeschichte, oder — mit Barth — einer Urgeschichte. Aus dem gleichen Grunde zog sich die Existenztheologie zurück von dem sinn- und heillosen „objektiven“ Geschehensablauf auf die Erfahrung der Bedeutsamkeit der Geschichte in der „Geschichtlichkeit“ des einzelnen. So muß die Geschichtshaftigkeit des Heilsgeschehens heute in Auseinandersetzung mit der Existenztheologie, der heilsgeschichtlichen Theologie und mit den methodischen Grundsätzen der historisch-kritischen Forschung behauptet werden. |

### *I. Die Erschlossenheit der Wirklichkeit als Geschichte durch die biblische Gottesoffenbarung*

1. Die Erkenntnis, daß Israel innerhalb der Religionsgeschichte einen singulären Ort einnimmt durch sein geschichtliches Bewußtsein, ist Gemeingut der heutigen Forschung. Natürlich haben auch die Völker des Alten Orients das gekannt, was wir heute geschichtliches Geschehen nennen. Sie haben sogar eine Historiographie entwickelt, auf deren Bedeutung und eigenartige Grundgedanken man neuerdings aufmerksam gemacht hat<sup>2</sup>. Aber sie konnten dem unablässig sich Wandelnden

<sup>2</sup> Die Besonderheit des geschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses Israels im Raum der religionsgeschichtlichen Umwelt hat Mircea Eliade in seinem Werk „Der Mythos der ewigen Wiederkehr“ (1953) umfassend herausgestellt. Seinen Darlegungen schließt sich die oben gegebene Charakteristik an. Die in Ed. Meyers Geschichte des Altertums (2, 2<sup>3</sup> [1953] S. 285) wie auch in der alttestamentlichen Forschung, besonders durch G. v. Rad und W. Eichrodt (in ThZ 4 [1948] S. 321 ff.) hervorgehobene Tatsache dieser Eigentümlichkeit ist neuerdings von H. Gese doch wohl weniger bestritten als schärfer differenziert worden (Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK [1958] S. 127 ff.). Nicht darin,



als solchem keinen Sinn abgewinnen. Sinnvoll schien das menschliche Leben nur insoweit zu sein, als es teilhatte am urzeitlichen, göttlichen Geschehen, von dem der Mythos berichtet und dem der Mensch durch den Kultus verbunden bleibt, sofern im Kultus der Mythos vergewärtigt wird. Aus der Bedrohung durch den rastlosen Wandel der Geschichte rettet sich der Mensch in die Geborgenheit der wandellosen mythischen Unwirklichkeit, die sich in den Kreisläufen des irdischen Geschehens spiegelt. Demgegenüber ist es spezifisch für Israel, daß es nicht in Abschattungen eines mythischen Urgeschehens, sondern immer entschiedener gerade im geschichtlichen Wandel selbst die Wirklichkeit seines Gottes erfuhrt.

Freilich scheint die Entdeckung der Geschichte in Israel andere Wurzeln zu haben als die, welche Mircea Eliade dafür verantwortlich macht. Eliade bringt | die Entdeckung eines Sinnes der Geschichte durch Israel in Zusammenhang mit der prophetischen Verkündigung: Die Propheten haben geschichtliche Katastrophen als Strafen Gottes

daß überhaupt ein geschichtlicher Hergang festgehalten wird, auch nicht darin, daß dieser Hergang nach bestimmten Schemata (Abfolge von Heils- und Unheilszeiten, Tat-Folge-Zusammenhang) gedeutet wird, sieht G. die Besonderheit israelitischen Geschichtsbewußtseins, wohl aber darin, daß die Geschichte von Gottes Verheißungen her auf ein Ziel zuläuft (S. 141) und daß der Bund Gottes infolgedessen nicht urbildliches, urzeitliches Ereignis, sondern „historischer Prozeß“ ist (S. 142). Gerade die letztere Eigentümlichkeit zeigt, wie für Israel der geschichtliche Prozeß als solcher zum Sinnträger geworden ist, während die Vorstellung eines urzeitlichen Gottesbundes (S. 130) oder einer urbildlichen Ordnung der Zeitenfolge (S. 134 f.) nur das dem außergeschichtlichen Urbild Entsprechende im Geschehen als sinnvoll erscheinen läßt, so daß die Geschichte als solche gerade keinen Sinn hat. Die Sachverhalte, auf die Gese aufmerksam macht, stehen insofern mit der Grundanschauung Eliades (a. a. O. S. 153 f., 161) durchaus im Einklang, wenngleich Einzelheiten der mehr phänomenologisch als historisch orientierten Darstellung Eliades einer Überprüfung bedürfen mögen. Daß die außerisraelitischen Geschichtskonzeptionen einem zyklischen Zeitverständnis verhaftet sind, wie heute allgemein angenommen wird, ist noch nicht durch den Hinweis, daß in den historiographischen Dokumenten des Alten Orient keine mythologischen Kreislaufvorstellungen anzutreffen sind (Gese, a. a. O. S. 127), zu widerlegen. Die historiographischen Schemata können ja gleichwohl in einer inneren Beziehung zu derartigen Mythen stehen, zumal wenn die Teilhabe an urbildlichen Ereignissen und Verhältnissen, die Gese in den historiographischen Schemata des Alten Orient nachweist, mit Eliade (S. 93 ff., 108 ff., 138 ff. u. ö.) als Grundmoment des zyklischen Zeitverständnisses aufzufassen ist.

für die Übertretungen des Volkes angedroht, und indem diese Ankündigungen sich erfüllten durch das geschichtliche Schicksal Israels, habe die Geschichte Sinn und Zusammenhang erhalten (S. 149 ff.). Die eigentlichen Grundlagen des israelitischen Geschichtsbewußtseins hat Eliade mit diesen Ausführungen jedoch nicht getroffen. Die Zurückführung auf die Gerichtsverkündung der Propheten läßt sich schon deshalb nicht aufrechterhalten, weil die Anfänge der israelitischen Geschichtsschreibung, die bereits das für Israel charakteristische Geschichtsverständnis erkennen lassen, bis in die Zeit Davids und Salomos zurückreichen.

Die Voraussetzungen des geschichtlichen Bewußtseins in Israel liegen in seinem Gottesgedanken. Weil die Wirklichkeit Gottes für Israel nicht darin aufgeht, Ursprung der Welt zu sein, d. h. Ursprung der normalen, sich immer wiederholenden Vorgänge und Begebenheiten, darum kann dieser Gott in einer unvorhersehbaren Weise in den Gang seiner Schöpfung eingreifen und Neues in ihr wirken<sup>3</sup>. Die Gewißheit, daß Gott immer wieder Neues wirkt, daß er ein „lebendiger Gott“ ist, bildet die Grundlage für Israels Verständnis der Wirklichkeit als linear zu einem Ziele hineilender Geschichte. Die Struktur dieser Geschichte selbst ist jedoch damit noch nicht umschrieben.

Innerhalb der durch immer neues Wirken Gottes gekennzeichneten Wirklichkeit entsteht Geschichte dadurch, daß Gott Verheißungen er-

<sup>3</sup> Daß das Wesen der Götter in der Funktion, die normale Ordnung der Wirklichkeit zu begründen, aufgeht, daß hinter ihrem normalen Wirken keine „verborgene Gestalt“ zu vermuten ist, die besonderer Offenbarung bedürfte, ist ein Spezifikum griechischen Gottesverständnisses (vgl. etwa W. F. Otto, *Theophania* [1956] S. 29; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes* <sup>3</sup> [1955] S. 45 ff.), während nicht nur für Jahwe, sondern überhaupt für die Gottheiten des Alten Orients die Voraussetzung einer solchen „verborgenen Gestalt“ des Gottes hinter seinem normalen Wirken charakteristisch ist (H. Schrader, *Der verborgene Gott* [1949] S. 128 ff.; H. Kees, *Der Götterglaube im Alten Ägypten* [1941] S. 346). Ist das nicht der Grund dafür, daß altorientalische Gottheiten sehr wohl willkürlich in das Geschehen eingreifen, in auch außergewöhnlicher Weise wirken können, einen Wechsel von einer Heilszeit zu einer Unheilszeit kontingent herbeiführen (Gese, a. a. O. S. 133)? Trotz ihrer Ähnlichkeit zeigt jedoch die Gebundenheit der Götter auch in ihrem kontingenten Wirken an eine über ihnen stehende Ordnung (ebd. 133) ihren Abstand von dem „lebendigen Gott“ Israels.



gehen läßt und diese Verheißungen erfüllt. Geschichte ist das zwischen Verheißung und Erfüllung hineingespannte Geschehen, indem es durch die Verheißung eine unumkehrbare Zielrichtung auf künftige Erfüllung hin erhält.

Diese Struktur kommt etwa Dtn. 7, 8 f. zu prägnantem Ausdruck: „... weil der Herr euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vätern geschworen, darum hat euch der Herr mit starker Hand herausgeführt und hat dich aus dem Sklavenhause befreit, aus der Hand des Pharao, des Königs von Ägypten. So sollst du denn erkennen, daß der Herr, dein Gott, der Gott ist, der getreue Gott, der den Bund hält und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis ins tausendste Geschlecht...“ Daß er erkannt werde — also Offen-|barung — ist hier das Ziel von Jahwes Geschichtshandeln: Es geht aus seiner Liebe hervor, nimmt seinen Ausgang von einem Schwur Jahwes und zielt darauf ab, daß Jahwe in seinem Handeln, durch die Weise wie er seinen Schwur erfüllt, offenbar wird<sup>4</sup>.

Was hier in überaus tiefer und gehaltvoller Formulierung zusammengedrängt ist, bringt die Struktur israelitischen Geschichtsbewußtseins überhaupt zum Ausdruck. Die Spannung von Verheißung und Erfüllung konstituiert die Geschichte. Die Entwicklung der israelitischen Geschichtsschreibung aber ist dadurch gekennzeichnet, daß der Horizont des geschichtlichen Bewußtseins immer weiter, der von Verheißung und Erfüllung umspannte Verlauf immer umfassender wurde.

Die erste ausgebildete Geschichtskonzeption dieser Art in Israel<sup>5</sup> war die Erzählung von der Thronnachfolge Davids (2. Sam. 7 — 1. Kön. 2): Am Anfang steht die Verheißung durch den Propheten Nathan an David, die Zusage einer Fortdauer der davidischen Dynastie. Alles im Anschluß daran Berichtete steht unter der Frage: Wer

<sup>4</sup> W. Zimmerli hat von 1. Kön. 20, 13. 28 und vor allem von Ezechielworten her wahrscheinlich gemacht, daß die Formel „... damit sie erkennen, daß ich der Herr bin“ auf eine Gattung prophetischer Rede zurückweist (W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises, in *Mélanges Bibliques rédigés à l'honneur d'André Robert* [1957] S. 154—164).

<sup>5</sup> Das Folgende schließt sich an G. v. Rad, *Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament*, ThZ 4 (1948) S. 161 ff., und ders., *Theologie des Alten Testaments I* (1957) S. 332 ff. an.

wird der Thronfolger? Wie wird die Verheißung sich erfüllen? Oft hat es den Anschein, als ob die Verheißung vereitelt wird. Endlich ist mit Salomos Inthronisation die Erfüllung da. — In ungleich größerem Rahmen zeigt schon das jahwistische Geschichtswerk eine ähnliche Struktur: Nach der einleitenden Urgeschichte setzt Gen. 12 mit der Verheißung an Abraham ein. Das jahwistische Werk endet im Buch Josua mit der Erfüllung der Verheißung durch die Landnahme Israels. — Im deuteronomistischen Geschichtswerk erscheint die Struktur Verheißung—Erfüllung in etwas abgewandelter Form. In der Thronnachfolgerzählung und beim Jahwisten regierte die Verheißung allein den Geschichtsverlauf, was an den Irrungen der beteiligten Menschen nur noch eindrucksvoller in Erscheinung tritt: *Dei providentia, hominum confusione*. Das Deuteronomium hingegen knüpft die Verheißung an eine Bedingung: an die Bedingung der Gesetzeserfüllung. Neben die Verheißung tritt als den Geschichtslauf bestimmende Macht das Gesetz. Man wird darin einen Einfluß der prophetischen Gerichtsverkündigung erblicken dürfen. Mit der Bedingtheit der Verheißung durch das Gesetz macht der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes es verständlich, daß die Geschichte negativ ausgegangen ist, infolge der immer wachsenden Schuld des Volkes, so daß Israel das ihm von Gott verheißene und verliehene Land verlassen, sein Königtum verlieren mußte. Nur am Rande bleibt hier vielleicht die Frage stehen, ob Gott nicht doch noch seine Verheißungen triumphieren lassen wird. Mit dem Gesetz ist also die immer wachsende Sünde zur neben der Verheißung | geschichtsbestimmenden Macht geworden. — Nachdem schon die Stammbäume der Chronik den Beginn der Geschichte bei Adam angesetzt hatten, vollzog die jüdische Apokalyptik die Ausweitung der Geschichte auf das Ganze des Weltlaufs zwischen Schöpfung und Weltende<sup>6</sup>. Diese Ausweitung des Geschichtsbildes hat zwei wichtige Voraussetzungen: Einmal wird die Erfüllung nicht mehr (wie noch in der Prophetie) als innergeschichtliches, damit auch überhol-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu D. Rössler, *Gesetz und Geschichte im Spätjudentum*, Diss. (Heidelberg 1957 [1959] Vlg. d. Ev. Erziehungsvereins, Neukirchen). Anders M. Noth, *Das Geschichtsverständnis der atl. Apokalyptik* (1954), in *Ges. Studien z. AT* (1957) S. 248 ff.; bes. S. 260, 264 ff., 271 ff.



bares Ziel erwartet, sondern als Ende der ganzen Weltgeschichte. Zum andern wird, wie schon im Deuteronomium, die Verheißung an das Gesetz gebunden; das Gesetz aber ist für die Apokalyptik nicht erst vom Zeitpunkt seiner geschichtlichen Proklamation ab wirksam, sondern liegt als ewiges Gesetz unveränderlich allem Weltgeschehen zugrunde. Dem Geschichtslauf geht eine ewige Erwählung voran. Die Mitteilung des Gesetzes durch Mose ist die Heilsgabe, die den Erwählten das Heil im künftigen Gericht durch die an die Gesetzeserfüllung geknüpften Verheißungen verbürgt. Gerade durch den Zusammenhang mit dem Schema Verheißung—Erfüllung dürfte sich die jüdische Apokalyptik etwa vom Parsismus unterscheiden.

So hat Israel nicht nur die Geschichte als einen besonderen Bereich der Wirklichkeit entdeckt, sondern schließlich die gesamte Schöpfung in die Geschichte hineingezogen. Geschichte ist die Wirklichkeit in ihrer Totalität.

Angeichts der israelitischen Geschichtsschreibung ist es erstaunlich, daß Collingwood in seinem Werk „The Idea of History“ (Oxford 1946) behauptet, die quasihistorischen Elemente im Alten Testament seien nicht wesentlich verschieden von den Anschauungen der sonstigen altorientalischen Literatur<sup>7</sup>. Nach Collingwood hat nicht Israel, sondern der Grieche Herodot die Historie entdeckt (S. 17). Dieses Urteil von Collingwood zeigt, daß er etwas ganz anderes im Auge hat als die Geschichte im Sinne eines durch bestimmte Züge ausgezeichneten Verständnisses der Daseinswirklichkeit überhaupt. Collingwood meint mit Historie die methodische Feststellung vergangenen Geschehens, eben Historie und nicht Geschichte. Wenn ich so Geschichte und Historie unterscheide, verstehe ich als Historie mit H. Diem<sup>8</sup> „nicht die geschehene Geschichte selbst“ mit der ihr als solcher eignenden Wirklichkeitsstruktur, „sondern das *ἵστορεῖν* derselben“ im Sinne des „Ken-nenlernens und In-Erfahrung-Bringens und Berichtens über das Er-

<sup>7</sup> Collingwood hebt lediglich hervor, daß das „theokratische“ Element nicht partikularistische, sondern universalistische Tendenz zeige (S. 17). Collingwoods Charakteristik auch der altorientalischen Historiographie ist von Orientalisten abgelehnt worden (vgl. die von Gese, a. a. O. S. 128 Anm. 2 genannte Lit.).

<sup>8</sup> Herm. Diem, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens* (1957) S. 9 f.

fahrene“. Vater der Historie wurde Herodot, indem er die kriegerischen Geschehnisse seiner Zeit durch Befragung der Augenzeugen kritisch feststellte, so wie bei einem gerichtlichen Verhör die Tatsachen durch Befragung von Augenzeugen kritisch ermittelt werden. Als Auto-|biograph seiner Generation seiner Zeit ein literarisches Denkmal zu setzen, war die erklärte Absicht Herodots<sup>9</sup>. Dabei hat Herodot eine neuartige, methodische Berichterstattung über vergangenes Geschehen begründet, aber kein dem sonstigen griechischen Denken gegenüber neues Verständnis der Wirklichkeit. Karl Löwith hat in diesem Sinne betont, daß die griechische Geschichtsschreibung bis hin zu Polybios durchaus auf dem Boden der zyklischen Zeitverständnisse bleibt<sup>10</sup>. Der griechische Drang zum Unwandelbaren verrät noch in seiner philosophischen Gestalt den Zusammenhang mit der Lebenshaltung all der Religionen, die in der abbildlichen Teilhabe am Archetypischen Rettung vor dem „Schrecken“ des geschichtlichen Wechsels suchen. Und die Absicht Herodots, die Taten der Menschen „nicht mit der Zeit verlorengelassen“ zu lassen (I, 1), legt den Vergleich mit dem Glauben der alten Ägypter nahe, daß der sterbliche Mensch in einem Denkmal weiterzuleben vermag und so den Tod überdauert. Jedenfalls wird darin alles andere als ein Interesse am geschichtlichen Wechsel als solchem sichtbar.

2. Die von Israel entdeckte Wirklichkeit der Geschichte ist in ihrer spezifischen Struktur auch im Judentum und im Neuen Testament festgehalten worden. Das hat Rudolf Bultmann in seinem Werk „Geschichte und Eschatologie“, 1958, bestritten. Die Apokalyptik wird von Bultmann eng mit der persischen dualistischen Eschatologie zusammengesehen (S. 27 ff.) und in scharfen Gegensatz zum alttestamentlichen Geschichtsverständnis gesetzt. Die Eschatologie widerspreche dem Gottesgedanken des Alten Testamentes: Einmal stehe der Dualismus der Äonenlehre dem alttestamentlichen Schöpfungsglauben entgegen. Außerdem sei Gott im Alten Testament nicht als Lenker der Weltgeschichte, sondern der Geschichte Israels gedacht (S. 29). Bei-

<sup>9</sup> Collingwood, *The Idea of History*, (1946) S. 25 f.

<sup>10</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1952) S. 16.



des kann nicht überzeugen: In der Apokalyptik<sup>11</sup> hat die Äonenvorstellung den Schöpfungsglauben nicht verdrängt, vielmehr regiert das Gesetz Gottes den Ablauf der Geschichte. Als Lenker der Geschichte aber ist Gott schon bei den Propheten nicht auf Israel beschränkt, ja bereits die jahwistische Urgeschichte stellt Israel mitten in die Völkerwelt hinein. Die Eschatologie ist in der Apokalyptik nicht neu, nur ist an die Stelle der innergeschichtlichen Eschatologie der Propheten eine endgeschichtliche getreten. Jedenfalls wird man Bultmanns Feststellung, es sei „die Geschichte nun von der Eschatologie aus interpretiert worden“, und damit habe sich „gegenüber der alttestamentlichen Anschauung von der Geschichte ein entscheidender Wandel vollzogen“ (S. 30), so nicht akzeptieren können. Dagegen ist zu sagen, daß das Geschichtsbewußtsein Israels immer eschatologisch orientiert war, sofern Israel auf Grund der Verheißung und über alle geschichtlich erfahrenen Erfüllungen hinaus weiterer Erfüllung entgegenwartete. Es ist bezeichnend, daß | Bultmann auf den Zusammenhang des apokalyptischen Geschichtsbildes mit dem alttestamentlichen Schema Verheißung—Erfüllung nicht eingeht. Von daher wäre das Ende der Geschichte als das zu ihr gehörige Ziel der Erfüllung zu verstehen, während Bultmann behauptet, „daß dieses Ende der Geschichte nicht eigentlich als das Ziel der Geschichte bezeichnet werden kann“, sondern daß die Geschichte abbreche (S. 33) und daß die Apokalyptik eine „Entgeschichtlichung der Geschichte“ vollzogen habe (S. 35). — Ebenso wenig wie die apokalyptische Eschatologie scheint mir die des Neuen Testaments in Gegensatz zur Struktur des geschichtlichen Bewußtseins Israels zu stehen. Bultmanns Urteil, im Neuen Testament sei „die Geschichte von der Eschatologie verschlungen worden“ (S. 42), hängt weithin an seiner Auffassung der jüdischen Apokalyptik. Deren tiefgehenden Einfluß („abgesehen vom Johannes-Evangelium“) (S. 39) betont Bultmann selbst. Zwar hat Jesus im Gegensatz auch zur Apokalyptik die Antwertschaft auf das künftige Heil nicht mehr von der Stellung zum Gesetz, sondern von der Stellung zu seiner Person ab-

<sup>11</sup> Zum Folgenden D. Rössler, *Gesetz und Geschichte im Spätjudentum*, a. a. O. (Heidelberg 1957).

hängig gemacht<sup>12</sup>. Im übrigen aber bleibt das apokalyptische Geschichtsschema erhalten. Die Vorwegnahme der eschatologischen Entscheidung durch die Entscheidung gegenüber der Person Jesu bedeutet nicht die Eliminierung der Zukünftigkeit des Endes. Unbeschadet dessen ist Jesus aber das vorweggenommene Ende und nicht die Mitte der Geschichte<sup>12a</sup>. Wir werden noch sehen, welche Konsequenzen die Gegenwart des doch noch ausstehenden Eschaton in Jesus Christus für das Verständnis der Geschichte hat. — Im Blick auf Paulus behauptet Bultmann, er habe „das Geschichtsbild der Apokalyptik von seiner Anthropologie her interpretiert“ (S. 47). „Indem Paulus Geschichte und Eschatologie vom Menschen aus interpretiert, ist die Geschichte des Volkes Israel und die Geschichte der Welt seinem Blick entschwunden, und dafür ist etwas anderes entdeckt worden: Die Geschichtlichkeit des menschlichen Seins...“ (S. 49), in dem Sinne, daß der Mensch „durch seine Entscheidungen sein Wesen schafft“ (S. 50). Gegenüber dieser auch in Bultmanns „Theologie des Neuen Testaments“ begegnenden Auffassung der paulinischen Theologie als Anthropologie hat bereits G. Bornkamm protestiert und überzeugend dargelegt, es gehe Paulus nicht nur um ein neues Selbstverständnis, sondern um eine „neue Geschichte und Existenz“, in der ich in die Geschichte Christi aufgenommen werde<sup>13</sup>. Darüber hinaus muß betont werden, daß Paulus auch die Kontinuität des vom Christus her sich ereignenden Heils-

<sup>12</sup> Letzteres bei Bultmann, *Theologie des NT* (1953) S. 3 ff. Das bleibt als Gesamtcharakteristik der Verkündigung Jesu auch bei Ph. Vielhauer (Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in *Festschr. G. Dehn* [1957] S. 51 ff., bes. S. 77 ff.) bestehen, obwohl er die Menschensohnworte (auch Mk. 8, 38) nicht für authentisch hält. Falls die entgegengesetzte Beurteilung der Menschensohnworte bei H. E. Tödt (Hoheits- und Niedrigkeitsvorstellungen in den synoptischen Menschensohnsprüchen, *Diss.* [Heidelberg 1957]), die entscheidend auf Mk. 8, 38 fußt, sich gegenüber Vielhauer aufrechterhalten ließe, würde diese Besonderheit der Botschaft Jesu noch schärfer hervortreten. — Ihr Verhältnis zum apokalyptischen Geschichtsschema ist oben im Anschluß an D. Rössler charakterisiert worden.

<sup>12a</sup> Vgl. R. Bultmann, *ThLZ* (1948) S. 659 ff. gegenüber der Konzeption Cullmanns.

<sup>13</sup> G. Bornkamm, *Mythos und Evangelium*, *ThEx*, NF. 26, S. 25. Joh. Körners Behauptung hierzu, „nichts anderes“ wolle Bultmann selbst sagen (J. Körner, *Eschatologie und Geschichte* [1957] S. 124) dürfte sich durch Bultmanns Ausführungen Geschichte und Eschatologie, S. 47 ff. von selbst widerlegen.



geschehens mit der Geschichte Israels festgehalten hat. Mit dem hauptsächlichsten Dokument dafür, Röm. 9—11, weiß Bultmann offensichtlich nichts anzufangen und meint nur, die Frage der Erfüllung der Israel gegebenen Verheißungen bedeute für Paulus eine „Schwierigkeit“ (S. 48). Aber warum zeigt sich Paulus Gal. 3, 15 ff. dann so entschieden daran interessiert, daß die Glaubenden die Erben der Abrahamverheißung sind? Die Struktur Verheißung—Erfüllung ist auch für Paulus konstitutiv geblieben. Das zeigt gerade Röm. 9—11, wo Paulus sozusagen die allgemeine Struktur der göttlichen Heilsgeschichte erörtert, ohne ihre Einzelzüge auszuführen, nur auf den Punkt hin, wie die Heiden in die auf die Rettung Israels zielende Heilsgeschichte eingefügt werden (Röm. 11, 11 ff.). — Der Kronzeuge Bultmanns für die Entgeschichtlichung der Geschichte durch die Eschatologie ist aber Johannes (S. 53 ff.) mit seinem Verzicht „auf die apokalyptische Zukunftseschatologie“ (S. 53). Bekanntlich kommt Bultmann zu dieser Auffassung des Johannesevangeliums dadurch, daß er die apokalyptisch klingenden Wendungen literarkritisch ausscheidet<sup>14</sup>. Falls diese literarkritischen Operationen sich als stichhaltig erweisen, wird man jedoch dem theologischen Urteil des „kirchlichen Redaktors“ zustimmen müssen, daß ein Verzicht auf das Ziel der Geschichte in der christlichen Theologie nicht tragbar ist. Aber auch sonst betrachtet das Johannesevangelium Jesus Christus als die Erfüllung der alttestamentlichen Zeugnisse, wenn es diese als Zeugnisse vom Sohne bezeichnet (Joh. 5, 39).

3. Das durchgängig festgehaltene Bekenntnis Israels und der Gemeinde des Neuen Bundes zu der einen, beide verbindenden Gottesgeschichte ist von größter theologischer Bedeutung: Nur das Bewußtsein der einen, die eschatologische Gemeinde Jesu Christi mit dem alten Israel durch die Klammer von Verheißung und Erfüllung verbindenden Geschichte macht den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament verständlich. Jesus ist die Offenbarung Gottes nur im Lichte der Verheißungen des Alten Testaments. Wenn man den

<sup>14</sup> Vgl. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*<sup>12</sup> (1952) S. 196 (zu Joh. 5, 28 f.) und S. 162 (zu Joh. 6, 40 und 54).

Christustitel mit dem des Menschensohnes und des Kyrios zusammennimmt, muß man mit van Ruler urteilen: „Mit der Messianität Jesu steht und fällt, christlich gesprochen, alles. Und über diese Messianität kann nur entschieden werden, indem die Frage aufgeworfen und beantwortet wird, ob Jesus wirklich die Werke Gottes tut. Was aber die Werke Gottes sind, das läßt sich nur an Hand des Alten Testaments feststellen“<sup>15</sup>. Freilich ist auch umgekehrt mit van Ruler zu sagen, daß die „Sache“ des Alten Testaments erst in Jesus Christus ihre „Fundierung“ empfangen hat (S. 71), insofern in ihm die Verheißungen des Alten Testaments, freilich auf eine unerwartete Weise, erfüllt sind. | Aber die Abhängigkeit der Bedeutung Jesu davon, daß sein Weg im Rahmen der durch das Alte Testament bezeugten Geschichte Gottes mit Israel verstanden wird, bildet die Grundlage für alle weiteren christologischen Aussagen über Jesus von Nazareth. Sie darf nicht zu einem nachträglichen Interpretament einer vom Inkarnationsdogma oder gar (mit Schleiermacher) von der Tatsache der christlichen Gemeinde ausgehenden Christologie degradiert werden. Vielmehr ist die Erkenntnis der Bedeutung Jesu aus seinem Zusammenhang mit der Verheißungsgeschichte Israels die Grundlage, von der her allein auch das Inkarnationsdogma zu beurteilen ist. Im Sinne der grundlegenden Bedeutung dieser Geschichte für die Erkenntnis Jesu Christi ist doch auch der neutestamentliche Weissagungsbeweis zu verstehen. Es geht nicht an, den Weissagungsbeweis des Neuen Testaments als bloße zeitbedingte Apologetik gegenüber den Juden abzutun, wie es seit Schleiermacher immer wieder geschehen ist, heute noch bei Baumgärtel<sup>16</sup>. Der Weissagungsbeweis ist schärfster Ausdruck der Gebundenheit der Bedeutung Jesu an die vom Alten Testament bezeugte Geschichte Gottes mit Israel, wenn auch in einer Form, die von unserm heutigen historischen Bewußtsein nicht ohne Kritik nachvollzogen werden kann.

Aus dem gegenwärtigen Gespräch über die theologische Hermeneutik des Alten Testaments gewinnt man den Eindruck, daß die hervor-

<sup>15</sup> A. A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (1955) S. 70.

<sup>16</sup> Fr. Baumgärtel, *Verheißung* (1952) S. 75 ff. Vgl. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. Ausg. § 12, 2.



tretenden Theorien über den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament der Geschichte als der alten und neuen Bund zusammenhaltenden Einheit vielfach nicht in der notwendigen Weise gerecht werden, wenn nämlich der Zusammenhang aus anderen Phänomenen als aus dem Prozeß der Verheißungsgeschichte begründet wird. Ich versuche, das anzudeuten im Blick auf Bultmann, Baumgärtel und auf die Befürwortung einer typologischen Auslegung des Alten Testaments.

Das Verdienst von Bultmanns Entwurf „Weissagung und Erfüllung“<sup>17</sup> ist es, den Zusammenhang des Alten mit dem Neuen Testament in dem faktischen Verlauf der Geschichte Israels zu suchen. Bultmann bestimmt diesen Zusammenhang aber nur so, daß die alttestamentliche Geschichte eine Geschichte des Scheiterns ist. Eben darin hat sie nach Bultmann Verheißungscharakter, weil im Scheitern der Vorstellungskreise des Bundes, der Königsherrschaft Gottes und des Gottesvolkes deutlich wird, „daß sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grunde des Scheiterns erhebt“ (S. 53). Zimmerli hat dazu mit Recht die Frage gestellt, ob denn die Hoffnungen und die Geschichte Israels für das Neue Testament „wirklich nur zerbrochen“ sind. „Ist hier nicht auch mitten im Zerschellen erfüllt?“<sup>18</sup>. Zimmerli sieht klar, daß der Begriff des Zerschellens bzw. Scheiterns bei Bultmann zum Mittel wird, „um die Christusbotschaft in | existenzialer Interpretation rein aus der Geschichte herauszuheben“. Seine Frage, ob diese Sicht eines bloßen Zerschellens der Geschichte Israels nicht zu einer ungeschichtlichen Auffassung des Christusgeschehens, zu einer „neuen Christusmythe“ führen muß (S. 99), fällt schwer ins Gewicht. Dabei bestreitet Zimmerli natürlich nicht, daß tatsächlich die neutestamentliche Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen ein Zerschellen der ursprünglichen Erwartungen bedeutet. Aber er weist darauf hin, daß die Propheten selbst die Freiheit Jahwes bezeugen, „durch seine Erfüllung seine Verheißung legitim [zu] interpretieren. Und diese Interpretation kann auch für den Propheten selber voller Über-

<sup>17</sup> Zuerst 1949, abgedruckt in *Glauben und Verstehen* II (1952) S. 162—186 s. o. S. 28—53.

<sup>18</sup> W. Zimmerli, *Verheißung und Erfüllung*, s. o. S. 69—101.

raschung sein“ (S. 87). Daß Bultmann keine Kontinuität zum Neuen Testament hin mehr findet, hängt wohl damit zusammen, daß er nicht von den für Israel die Geschichte begründenden Verheißungen und ihrer Struktur ausgeht und die Ereignisse der Geschichte Israels daher nicht in ihrer Bedeutung als Wandlung, als göttliche „Interpretation“ der Inhalte der Verheißungen, die also gerade in der Verwandlung kontinuierieren, versteht.

Baumgärtel<sup>19</sup> kann Bultmanns These eines totalen Scheiterns nicht folgen, sondern nimmt eine sich durchhaltende „Grundverheißung“ an, deren Inhalt die Zusage: „Ich bin der Herr, dein Gott“ sein soll. Den Weissagungsbeweis läßt er als für unser historisches Bewußtsein untragbar ganz fallen, statt gerade in der Umformung des Weissagungsgehaltes das belangvolle, offenbarende Geschehen zu suchen. Darüber hinaus sieht Baumgärtel die Bedeutung des Alten Testaments nur darin, daß seine scheiternde „Heils-Unheilsgeschichte“ den Weg des Menschen unter dem Gesetz exemplarisch schildert und so auch für uns noch relevant ist. Hier berührt sich Baumgärtel eng mit Bultmanns Sicht der scheiternden Geschichte Israels und bezieht sie wie dieser in Anlehnung an die lutherische Lehre vom Gesetz auf den Heilsweg des Individuums. Es ist deutlich, daß bei der Aufspaltung in die Illustrierung des Weges unter dem Gesetz einerseits, die allgemeine Grundverheißung andererseits die Geschichte Israels keine positive theologische Bedeutung hat. Baumgärtel behauptet denn auch charakteristischerweise, daß die Geschichtlichkeit Jesu Christi nicht im Alten Testament, sondern in der Inkarnation gründe (S. 113). Man sieht, wie mit der Geschichte Israels auch die Geschichtlichkeit Jesu Christi fällt<sup>20</sup>. Die ungeschichtliche Konzeption der „Grundverheißung“, die keine positive theologische Bedeutung der Geschichte Israels sichtbar werden läßt, ist durch von Rad angegriffen worden, indem er die Trennung einer allgemeinen Grundverheißung von den besonderen geschichtlich ergangenen Verheißungen und Weissagungen als einen „verwegenen Eingriff“ charakterisiert<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Fr. Baumgärtel, *Verheißung* (1952).

<sup>20</sup> A. A. van Ruler, a. a. O. S. 79 ff.

<sup>21</sup> G. v. Rad, *Verheißung*, *EvTh* 13 (1953) S. 406—413, 410.



Den Befürwortern einer typologischen Auslegung des Alten Testaments liegt daran, nicht nur eine Gemeinsamkeit der „Lehre“, des „Spirituellen“, zwischen Altem und Neuem Testament zu finden, sondern den „Bezug auf die | im Neuen Testament bezeugten Fakten“ wiederzugewinnen<sup>22</sup>, also den Zusammenhang aus dem geschichtlichen Prozeß selbst zu erheben. Darum sucht man „in der von Gottes Wort gewirkten Geschichte“, wo in ihr „das neutestamentliche Christusgeschehen präfiguriert“ ist (ebd. S. 31). Es scheint aber, daß die wichtige Intention auf den in den geschichtlichen Fakten beschlossenen Zusammenhang der Testamente durch die Heraushebung der typologischen Präfigurationen als des eigentlich Verbindenden eher untergraben wird. Nicht, daß derartige Analogien bestritten werden sollen. Gewiß sind Analogien zwischen den Taten Gottes wie auch im Verhalten der Menschen gegenüber dem geschichtlich handelnden Gott anzutreffen. Daher kann etwa Paulus Röm. 4 am Beispiel Abrahams die Eigenart des Glaubens beschreiben. Aber in solchen Analogien oder in denen des Hebräerbriefes die eigentliche Verbindung des Alten und des Neuen Testaments zu erblicken, muß doch Bedenken erregen. Geht dabei der Zusammenhang nicht wieder in einer letztlich ungeschichtlichen, rein strukturellen Übereinstimmung auf, in der Strukturähnlichkeit des alttestamentlichen Typos mit seinem neutestamentlichen Gegenbild? Wohl haftet die typologische Analogie an einem in der Geschichte stattfindenden Verhältnis. Das äußert sich darin, wie das neutestamentliche Gegenbild über seine alttestamentliche Präfiguration hinausgeht. Aber fällt nicht für die typologische Betrachtung der Bild und Gegenbild verbindende geschichtliche Ablauf ganz auf die Seite des Unterschiedes zwischen ihnen, während der Zusammenhang in der strukturellen Übereinstimmung gefunden wird?<sup>23</sup> Dann aber ist nicht

<sup>22</sup> G. v. Rad, *Typologische Auslegung des Alten Testaments*, EvTh 12 (1952/53) S. 17—33, 21, vgl. o. S. 11—17.

<sup>23</sup> H. W. Wolff, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments* (s. o. S. 140—180) betont, daß die Geschichte Grundlage der typologischen Beziehungen ist. Die Analogie sei „getragen von geschichtlicher Relation“ (S. 161 f.). Das äußert sich aber als „geschichtliche Unterschiedenheit“ in der Analogie zwischen Altem und Neuem Bund (S. 161). Doch die geschichtliche Relation darf nicht nur als geschichtliche Unterschiedenheit verstanden werden. Gerade der Zusammenhang zwischen Altem und

recht einzusehen, warum für den Christen die alttestamentlichen Vorbilder noch relevant sein sollen, nachdem das Urbild selbst erschienen ist. Solange der Zusammenhang des Christusgeschehens mit dem Alten Testament primär in strukturellen Übereinstimmungen gesucht wird, muß durch die urbildliche Verwirklichung in Christus die schattenhafte Vorausdarstellung in der alttestamentlichen Geschichte entwertet werden. Letztere ist dann nur noch das reichhaltige Bilderbuch — zwar nicht nur der Glaubensgeschichte<sup>24</sup>, sondern vor allem — des Christusgeschehens. Daß so das Alte Testament nicht mehr für den Sinn des Christusgeschehens konstitutiv wäre, sondern nur noch zu seiner Illustration diene, würde zweifellos nicht der Absicht der Befürworter einer typologischen Auslegung entsprechen; denn v. Rad betont ausdrücklich: „Unser Wissen von Christus ist ohne das Zeugnis des Alten Testaments ein unvollständiges. Christus ist uns erst in dem Doppelzeugnis des Chors der Erwartenden und der Erinnernden gegeben“<sup>25</sup>. Doch das begriffliche Mittel der typologischen Analogie reicht nicht zu, die Bedingtheit des Christusgeschehens durch die alttestamentliche Geschichte auszudrücken, da jedenfalls der vollkommeneren der beiden verglichenen Größen (oder eigentlich: Relationen) durch die Analogie mit ihrer Präfiguration nichts hinzugefügt wird. Eine andere Frage ist es, ob die typologischen Gedankengänge im Neuen Testament nicht etwa mehr meinen als durch das begriffliche Mittel der typologischen Analogie zum Ausdruck kommt. Es wäre zu untersuchen, inwieweit bei neutestamentlichen Typologien das theologische Schwergewicht gerade auf dem antitypischen Element des Chri-

Neuem Bund besteht nicht nur und nicht primär in der strukturellen Analogie, sondern auch und vor allem in der zeitlichen, geschichtlichen Kontinuität des strukturell nicht Vergleichbaren. Wenn die geschichtliche Relation auch im Sinne des historisch aufzuweisenden Zusammenhangs der sich wandelnden Verheißungsinhalte im Prozeß ihrer Verwandlung in den Vordergrund treten würde als das die analogen Übereinstimmungen Tragende und auch Begrenzende, vor wildem Analogisieren Schützende, wäre zweifellos Entscheidendes gewonnen und manches Bedenken (vgl. etwa W. Eichrodt o. S. 205—226, bes. S. 212 ff.) zu befriedigen.

<sup>24</sup> So charakterisiert v. Rad, a. a. O. S. 24 (s. o. S. 12) die Auffassung von Althaus (Die christliche Wahrheit I, S. 229—240). Diese Charakteristik ließe sich auch auf Bultmann und teilweise auf Baumgärtel ausdehnen.

<sup>25</sup> So v. Rad, a. a. O. S. 33; vgl. H. W. Wolff ebd. S. 103.



stusgeschehens liegt, wie es besonders im Hebräerbrief deutlich ist. Der Zusammenhang des antitypischen als solchen mit den alttestamentlichen Typen, der doch kaum als bloße Steigerung zu verstehen sein wird<sup>26</sup>, enthält das wichtigste theologische Problem<sup>27</sup>. Dieser Zusammenhang wird nicht als rein strukturelle Übereinstimmung, sondern nur als zeitliche Kontinuität verständlich. Er hat seine Grundlage darin, daß die Verheißungen von Gott anders erfüllt wurden, als sie seinerzeit von ihren ersten Empfängern verstanden worden sind, daß aber im Wandel ihres Inhaltes an den Verheißungen festgehalten wird. Diese an der Kontinuität der Verheißungen im Wandel ihres Inhaltes faßbare Geschichtseinheit stiftet die Zusammengehörigkeit des Neuen mit dem Alten Bunde. Nur unter diesem Aspekt bleibt das Alte Testament selbständige Grundlage auch für den christlichen Glauben, weil eben die Verheißung der Erfüllung vorangehen muß, wenn anders diese Erfüllung sein soll. In diese Richtung ist bisher am entschiedensten W. Zimmerli vorgestoßen<sup>28</sup>. Auf dieser Grundlage lassen sich dann gewiß auch noch allerlei typologische Beziehungen, strukturelle Übereinstimmungen feststellen. Doch sie können nie als dasjenige angesehen werden, was den Zusammenhang des Alten mit dem Neuen Testament ausmacht. Diesen Zusammenhang bildet die eine, beide Testamente | umgreifende Geschichte, die ihrerseits wieder in der Einheit des hier wie dort wirkenden Gottes, der seinen Verheißungen treu bleibt, gründet.

4. Die im zweiten Abschnitt vorgetragene Kritik an der antgeschichtlichen Deutung der neutestamentlichen Eschatologie hat Konsequenzen für die Beurteilung der christlichen Geschichtstheologie in

<sup>26</sup> So F. Torm, *Hermeneutik des Neuen Testaments* (1930) S. 223, auch L. Goppelt, *Typus* (1939) S. 244. Aber das „wieviel mehr“ des Paulus z. B. Röm. 5, 17 drückt gerade die Unvergleichbarkeit des Christus mit Adam aus, den Punkt, wo nicht nur eine Steigerung innerhalb einer gemeinsamen Qualität stattfindet, sondern an dem das Analogiemoment der typologischen Parallele gesprengt wird (vgl. z. St. G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, *Paulusstudien I* [1952] S. 86 ff.).

<sup>27</sup> Hier greift die durch den Begriff Weissagung bezeichnete Problematik ein, die von der typologischen Analogie zu unterscheiden ist (wie mit Recht Baumgärtel, *Verheißung* S. 71 Anm. 63, gegenüber Goppelt betont hat), aber gleichwohl mit ihr verbunden sein kann (z. B. 1. Kor. 10, 4).

<sup>28</sup> s. o. S. 69—101, bes. S. 74 ff., 91 f.

ihrem Verhältnis zum Neuen Testament. Die Geschichtstheologie erscheint nun, wenigstens im Prinzip, als die legitime Erbin des biblischen Wirklichkeitsverständnisses. Das muß gegenüber den beiden Philosophen geltend gemacht werden, die sich um diese Problematik besonders bemüht haben: Karl Löwith und Wilhelm Kamlah.

Da Löwith sich exegetisch nicht an Bultmann, sondern an Cullmann anlehnt, spricht er nicht von einem Gegensatz der Eschatologie zur Geschichte, sondern sieht das Heilsgeschehen im Gegensatz zur Geschichte. „Im Lichte des Glaubens betrachtet, bilden die weltlichen Begebenheiten vor und nach Christus keine kontinuierliche Folge sinnvoller Geschehnisse, sondern nur den äußeren Rahmen des Heilsgeschehens“<sup>29</sup>. Das antigeschichtliche Ergebnis ist jedoch ähnlich wie bei Bultmann. Löwith spricht von einer „modernen Überschätzung der Geschichte“ als „Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie der Antike und von der übernatürlichen Theologie des Christentums“ (S. 176). Daß die Heilsgeschichte nicht eine Übergeschichte ist, sondern wesentlich wegen ihrer universalen Tendenz alles Geschehen einbezieht, wird bei Löwith verkannt. Für ihn ist Augustins Geschichtstheologie schon auf einem Abweg, obgleich sie die Weltgeschichte nur erst als „fragmentarische Widerspiegelung ihrer übergeschichtlichen Substanz“ in Betracht ziehe (S. 166).

Schärfer urteilt Kamlah, der sich die Deutung der urchristlichen Eschatologie durch die Bultmannschule zu eigen macht: „Nach der Meinung der ursprünglichen Verkündigung war die jüdische Geschichte durch Christus in keiner Weise fortgesetzt, sondern vielmehr abgebrochen worden“<sup>30</sup>. Schon bei Theophilus von Antiochien aber sei „aus der Wende der Aionen die Wende eines christlich-geschichtlichen Weltlaufs“ geworden (ebd.). Kamlah beurteilt diese Entwicklung freilich als unvermeidliche Entfernung von den urchristlichen Anfängen. Darin unterscheidet er sich von Bultmann: Die Aufhebung der „Rechtsordnung“ in Jesu Verkündigung läßt sich nicht verwirklichen, „sobald und solange die Geschichte weitergeht“ (S. 25). So muß an-

<sup>29</sup> K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) S. 169 f.

<sup>30</sup> W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit* (1951) S. 111 f.



gesichts der Verzögerung der Parusie eine neue Hinwendung zum Geschichtlichen erfolgen. Der hier von Kamlah vorausgesetzte Bruch besteht jedoch nicht, wenn der geschichtliche Horizont im Neuen Testament selbst als wesentliche Voraussetzung der urchristlichen Verkündigung beibehalten worden ist.

Von hier aus ist auch die Entstehung einer Philosophie der Weltgeschichte im Abendland nicht ohne weiteres mit Löwith als Abwendung von ihrem Ursprung im christlich-jüdischen Geschichtsverständnis aufzufassen. Daß die | abendländische Geschichtsphilosophie in ihrer ganzen Entwicklung, auch noch im Abfall, von ihrem christlichen Ursprung lebt, hat Löwith sehr eindrucksvoll aufgewiesen. Der Abfall vollzieht sich aber noch nicht in der weltgeschichtlichen Konzeption als solcher, sondern erst dadurch, daß seit der Aufklärung, seit Vico und Voltaire, der Mensch an Stelle Gottes zum Träger der Geschichte erhoben worden ist.

5. Der biblische Glaube ist nicht nur der einmalige, zufällige Ausgangspunkt des abendländischen Bewußtseins von geschichtlicher Wirklichkeit, sondern dieses Bewußtsein bleibt wesenhaft an jenen Ursprung gebunden.

Wo der Mensch — zunächst in Gestalt der Menschheit — zur tragenden Mitte der Geschichte wird, muß schließlich dem individuellen Menschen diese Funktion zufallen, sobald sich die Einsicht durchsetzt, daß der Mensch konkret nur als Individuum existiert. Wird aber der individuelle Mensch zum Beziehungspunkt der Geschichte, dann löst sich zwangsläufig deren Einheit auf in eine Vielfalt von Aspekten der Vergangenheit. Die relativistische Auflösung der Einheit der Geschichte durch den Historismus war also die Konsequenz der anthropozentrischen Wendung der Geschichtsphilosophie. Der nächste Schritt auf diesem Wege könnte nur die Verkümmernng des historischen Bewußtseins und des historischen, jedenfalls des universalhistorischen Interesses überhaupt sein<sup>31</sup>. Schon mit der historischen Auflösung der

<sup>31</sup> Ob derartiges in der heutigen Orientierung des historischen Interesses an der Gegenwartsproblematik (vgl. R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte* [1958] S. 7 f.) sich ankündigt?

Einheit der Geschichte hat sich ja die Besonderheit der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber der Naturwirklichkeit bis auf die Geschichtlichkeit des Menschen verflüchtigt. Collingwood betont, daß das Interesse des Historikers auf Glaubensvoraussetzungen ruht, die ihre letzte Wurzel im Christentum haben. Hier ist in der Tat ein unaufgebbares Interesse an der Vergangenheit begründet, weil sie die Verheißung enthält, die von der Zukunft erfüllt werden wird. Nur im biblischen Geschichtsverständnis, im biblischen Verheißungsglauben ist die geschichtliche Erfahrung der Wirklichkeit bewahrt. Mit dem Verlust dieses Ursprungs droht heute die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte dem Menschen wieder zu entschwinden<sup>32</sup>.

Die Relativierung aller geschichtlichen Phänomene und Überlieferungen bedeutete für Dilthey die Chance einer gleichsam schlackenlosen Herausbildung der Geschichtlichkeit des Menschen. Gerade indem die umgreifenden weltanschaulichen Systeme, einschließlich der Geschichtsphilosophien, ihren bindenden Anspruch verlieren, wird die Geschichtlichkeit der menschlichen Freiheit, ihrer aller schöpferischen Ursprung, in ihrer eigenen Bedeutung erst recht sichtbar. „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen“<sup>33</sup>. Als Folge dieser Befreiung erwartet der alte Dilthey die Herausbildung einer einheitlichen Kultur der Menschheit, ermöglicht durch die Relativierung aller partikularen Vergangenheiten und Traditionen<sup>34</sup>. In eigenartiger Umbildung der Gedanken Diltheys hat Heidegger ebenfalls die Geschichtlichkeit des Daseins im Rück-

<sup>32</sup> Bereits bei Nietzsche liegt ein Versuch vor, wenn auch noch nicht in konsequenter Klarheit, vom geschichtlichen Denken zur Naturauffassung der Antike zurückzukehren. Vgl. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1956) S. 113 ff. Löwith scheint im Anschluß an Nietzsche auch selbst eine Abkehr von der Geschichte zum „natürlichen“ Denken anzustreben (vgl. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1953] S. 189).

<sup>33</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 7 S. 290; vgl. 8 S. 223. Dazu die ausgezeichnete Charakteristik von E. Fülling in seinem Buch „Geschichte als Offenbarung“ (1956) S. 36—61.

<sup>34</sup> *Ges. Schr.* 8 S. 167. Vgl. Fülling, a. a. O. S. 55.



gang hinter das „vulgäre“ Verständnis von Geschichte gewonnen. „... weil das faktische Dasein verfallend im Besorgten aufgeht, versteht es seine Geschichte zunächst welt-geschichtlich<sup>35</sup>. Etwa der historischen Relativierung der weltgeschichtlichen Gehalte Analoges wird bei Heidegger durch die Erfahrung der Angst und des Seins zum Tode geleistet<sup>36</sup>: Die Befreiung des Menschen zu seiner eigentlichen Geschichtlichkeit in existenzieller Freiheit.

Es ist verständlich, daß diese philosophische Position von der christlichen Theologie angeeignet werden konnte, wie es namentlich bei Bultmann geschehen ist: Die eschatologische Verkündigung befreit den Menschen ja ebenfalls von der Welt, von den Mächten, von den Gehäusen der Tradition. Eine gewisse Nähe dieser philosophischen Gedanken zum christlichen Glauben kann nicht bestritten werden. Dilthey selbst war sich dessen bewußt, daß die Geschichtlichkeit des Menschen vom Christentum entdeckt worden ist<sup>37</sup>.

Freilich hat die Nähe zum christlichen Glauben eine Grenze. Heidegger stimmt mit Dilthey darin überein, daß in der Geschichtlichkeit des Menschen der Ursprung aller Geschichte zu suchen ist: „Das Dasein hat faktisch je seine ‚Geschichte‘ und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert wird“<sup>38</sup>. Es ist aber zu fragen, ob nicht vielmehr umgekehrt Geschichtlichkeit in der Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte, wie sie in der Verheißungsgeschichte Gottes mit Israel auf die in Jesus Christus vorweggenommene Erfüllung hin erschlossen ist, gründet. Diltheys Einsicht, daß das Christentum die Geschichtlichkeit entdeckt habe, weist ja wohl am ehesten in diese Richtung und nicht darauf, daß Geschichte in Geschichtlichkeit gründe, es sei denn, man wollte das „Christentum“ selbst als Ausdruck der sein Leben selbst gestaltenden „geschichtlichen“ Freiheit des Menschen verstehen. Wenn aber die Geschichtlichkeit des Menschen ihren Ursprung im jüdisch-christlichen Glauben hat und also an die Erfahrung der Wirklichkeit als Geschichte gebunden

<sup>35</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) S. 389.

<sup>36</sup> a. a. O. S. 390 f., 382 ff.

<sup>37</sup> Vgl. Fülling, a. a. O. S. 57 f.

<sup>38</sup> Heidegger, a. a. O. S. 382.

ist, dann wird sie einen Untergang des Verständnisses der Wirklichkeit als Geschichtsprozeß kaum lange überdauern können. Die Emanzipation der Geschichtlichkeit von der Geschichte, die Umkehrung des zwischen | beiden waltenden Verhältnisses zu einer Begründung der Geschichte aus der Geschichtlichkeit des Menschen<sup>39</sup> erscheint als die letzte Spitze des Weges, der damit begann, daß man in der Neuzeit an Stelle Gottes den Menschen zum Träger der Geschichte machte<sup>40</sup>. Daß die Geschichtlichkeit des Menschen der Kontinuität des Geschichtslaufes entgegengestellt wird, ist der letzte Schritt, der auf diesem Wege möglich ist, bevor mit der Erfahrung der Geschichte auch die der Geschichtlichkeit versinken müßte. |

Die Kritik an der Geschichtstheologie wird von Bultmann<sup>41</sup> und Ernst Fuchs<sup>42</sup> zusammengefaßt in der Formel: Christus ist das Ende der Geschichte. In Christus ist das Eschaton erschienen. Darum — so scheint es — ist Geschichte, wenigstens in ihrem Sinne als universalgeschichtlicher Prozeß, abgetan. Christus ist das Ende der Geschichte, das bedeutet: Für den an Christus Glaubenden gibt es das Problem der Universalgeschichte nicht mehr. Nun sahen wir schon, daß für die Verkündigung Jesu und für die neutestamentlichen Zeugen der universalgeschichtliche Rahmen der Apokalyptik durchaus in Geltung bleibt. Von Bultmann aus muß das als Kompromiß oder als anachronistisches Überbleibsel erscheinen. Freilich hat Bultmann recht, daß für das ganze Neue Testament die eschatologische Entscheidung schon gegenwärtig in der Begegnung mit Jesus oder der Verkündigung von ihm fällt, so daß das Ende der Geschichte schon da ist. Aber es ist vorläufig nur innerhalb der Geschichte vorweggenommen. Was das heißt, daß in der Person Jesu das Ende der Geschichte schon vorweggenommen ist, wird selbst nur innerhalb der Geschichtskonzeption

<sup>39</sup> So auch Joh. Körner, *Eschatologie und Geschichte* (1957) S. 111 f.

<sup>40</sup> Gerh. Krüger, *Die Geschichte im Denken der Gegenwart* (1947) S. 14 ff., hat die „Geschichtlichkeit“ der Existenzphilosophie (S. 29) in erregender Weise als Ausdruck des anthropozentrischen neuzeitlichen Denkens beschrieben.

<sup>41</sup> R. Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*, ThLZ (1948) Sp. 665; ders., *Weissagung und Erfüllung*, s. o. S. 35 f.; *Geschichte und Eschatologie* S. 49.

<sup>42</sup> E. Fuchs, *Christus das Ende der Geschichte*, EvTh 8 (1948/49) S. 447—461, bes. S. 454 ff.



der Apokalyptik verständlich. So bleibt der geschichtliche Rahmen bestehen. Die Geschichte ist keineswegs abgetan. Vielmehr wird gerade dadurch, daß das Ende der Geschichte schon gegenwärtig ist, ein Verständnis der Geschichte als ganzer erst möglich.

Das Mißverständnis, als ob durch die vorwegnehmende Erscheinung des Endes der Geschichte in der Person Jesu von Nazareth die Geschichte abgetan wäre, scheint durch die Parallelisierung mit dem Wort des Paulus von Christus als Ende des Gesetzes (Röm. 10, 4) entstanden zu sein<sup>1</sup>. Diese Parallele ist jedoch nicht überzeugend. Gesetz und Geschichte sind für Paulus nicht vergleichbar. Es geht Paulus vielmehr um die Frage, ob das Gesetz oder die Verheißung die Geschichte regiert (Röm. 4, Gal. 3). Die Geschichte bleibt der Horizont der Fragestellung auch des Paulus, und innerhalb dieses Horizontes wird die Frage gegen die Apokalyptik gestellt, ob das Gesetz oder nicht vielmehr die Verheißung die ausschlaggebende Rolle in der Geschichte spiele. Dem Gesetz wird nur ein bestimmter Abschnitt in der Geschichte als Herrschaftsbereich zugestanden: Dieser hat mit dem Erscheinen des Christus sein Ende erreicht.

Wiewohl aber durch die das Eschaton vorwegnehmende Erscheinung des Endes der Geschichte mitten in der Geschichte selbst diese nicht einfach abgetan ist, sondern gerade von hier aus als Ganzes verständlich wird, so wird dadurch doch keine Überschau über das Drama der Weltgeschichte gleichsam aus der Proszeniumsloge ermöglicht. Hier gilt: Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen (2. Kor. 5, 7). Jesus Christus, das Ende der Geschichte, ist uns nicht verfügbar als Prinzip einer „christologisch“ begründeten Gesamtschau des Weltgeschehens. Die Auferstehung Jesu Christi, der Anbruch des Eschaton, ist für unsern Verstand ein Licht, das blendet, wie es von Paulus vor Damaskus berichtet wird. Auch die neutestamentlichen Zeugen haben davon nur gestammelt, jeder auf seine, alle untereinander in recht widerspruchsvoller Weise, so kraftvoll sie sich bemühten, die Wirklichkeit dieses Geschehens zu schärfstem Ausdruck zu bringen. Auch unsere Teilhabe an diesem Geschehen, die Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung, ist jetzt noch verborgen unter der Erfahrung des Kreuzes. Weil das Eschaton also so geheimnisvoll, weil so überwältigend

und unfassbar, unter uns gegenwärtig geworden ist, darum kann von hier aus niemand die Geschichte in ihrem Ablauf berechnen. Wir wissen nur, daß alles Irdische durch das Kreuz hindurch muß. Indem die Erscheinung des Endes in der Zeit alle Vorstellungen von der Verheißung Gottes und — im Ereignis der Auferstehung — das Vorstellbare überhaupt durchbrochen hat, werden wir der Forderung Jesu gefügig gemacht, auf das Berechnen des Endes zu verzichten (Lk. 17, 21. 23 f.). Die Stunde weiß allein der Vater (Mt. 24, 36). So wird die Freiheit der reinen Zukünftigkeit Gottes gewahrt und darin auch die Unabhängigkeit des einzelnen von vermeintlichen Gesetzen des Geschichtslaufes.

Ist damit nun doch eine Geschichtstheologie unmöglich? Keineswegs. Es ist etwas ganz anderes, ob von vornherein auf jede universalgeschichtliche Konzeption Verzicht geleistet wird, oder ob die Totalanschauung der Wirklichkeit als Geschichte, die von Verheißungen her auf Erfüllung ausgerichtet ist, gleichsam von innen her aufgebrochen wird: zunächst durch die unerwartete Weise, in der Gott seine Verheißungen erfüllt, sodann aber dadurch, daß die Erfüllung, das Ende der Geschichte in Jesus Christus vorweggegeben und doch eben darin allem Begreifen entzogen ist. Was solcher Aufbruch der Unbegreiflichkeit des Eschaton in der Geschichte bedeutet, läßt sich nur sagen im Horizont des universalgeschichtlichen Wirklichkeitsverständnisses, in dem dieser Aufbruch erfolgt ist, gerade weil durch ihn das universalgeschichtliche Schema selbst aufgebrochen wurde. Nur unter diesem Aspekt sind auch Sendung und Geschichte der eschatologischen Gemeinde in der Welt zu verstehen.



HANS WALTER WOLFF

DAS GESCHICHTSVERSTÄNDNIS  
DER ALTTESTAMENTLICHEN PROPHETIE<sup>1</sup>

1960

Es ist ein alarmierendes Signal unserer Zeit, daß das Interesse an der Geschichte fragwürdig geworden ist.

Wohl interessiert unter uns gewesene Existenz als singulärer Lebensvollzug. Auch beschäftigt uns im Einzelfall die kontinuierliche Vorgeschichte gegenwärtiger Verhältnisse und Aufgaben, etwa in der fachwissenschaftlichen Problemlage. Aber wen befeuert noch ein universalhistorisches Interesse, daß er etwa nach dem Programm Friedrich Schillers in seiner Jenaer Antrittsrede „von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen“ frage?

Wo aber heute eine Leidenschaft für die Universalgeschichte auflebt wie in der marxistischen Geschichtswissenschaft, da beherrschen die Gegenwarts- und Zukunftsfragen derart das Feld, daß ein Interesse am Geschehenen nur insofern besteht, als ein Bezug auf unsere eigene Gegenwart und Zukunft erkennbar ist. Alle Aufmerksamkeit wendet sich den Entwicklungsgesetzen zu. Es verlischt dabei das Interesse am Vergangenen schlicht als dem Dagewesenen, und damit die Forscherleidenschaft für die Variante im Analogon, für das Individuelle, für das Kontingente.

So wundert es nicht, daß bei der Menge unserer Zeitgenossen das Geschichtsinteresse völlig zurücktritt hinter dem Interesse am Naturgesetz und seinem Nachvollzug in der Technik. Dabei wird nicht einmal geahnt, daß mit der Trennung von Geschichtsbewußtsein und Naturwissenschaft *die Lebensgefahr* unseres Zeitalters heraufzieht, wenn

<sup>1</sup> Antrittsvorlesung in Mainz am 28. 1. 1960.

anders Selbsterkenntnis und Verantwortlichkeit nicht zu lösen sind vom Aufmerken auf Geschichte.

Darum ist es notwendig, daß wir nach den Ursprüngen des Interesses an geschעהer Gesamtgeschichte als einem elementaren Lebensbedürfnis fragen. Es muß hier als von einem Forschungsergebnis davon ausgegangen werden, daß sie im Alten Testament zu suchen sind<sup>2</sup>. Seine besondere Ausprägung erfuhr das alttestamentliche Geschichtsverständnis in der Prophetie des 8. bis 6. Jahrhunderts. Wir fragen heute nach der Eigenart prophetischen Geschichtsverständnisses und ihrer fortwirkenden Bedeutung.

## I.

1. Die Eigenart prophetischer Geschichtserkenntnis ist nur von dem spezifischen Einsatz ihrer Botschaft her zu erfassen. Das Denken der Propheten wird ausgelöst durch ein Künftiges, das sie zu verkünden haben. „*Gekommen ist das Ende für mein Volk Israel*“, erkennt Amos (8, 2). Jahwe, der Gott Israels, hat im visionären und auditionären Widerfahrnis die Kunde vom Künftigen seinem Sprecher aufgenötigt. Dieses Zukunftswort fordert das prophetische Denken und Reden über Vergangenheit und Gegenwart der Hörer heraus. So muß prophetische Geschichtserkenntnis zunächst verstanden werden als *Erkenntnis der Geschichte von ihrer Zukunft her*. Wie erscheint denn die Zukunft in der Prophetie?

a) Die Zukunft erscheint in der Prophetie durchweg als die Zukunft Jahwes, des Gottes Israels selbst. In den überlegenen assyrischen Truppen Tiglat-Pileasers III. erscheint Jahwe persönlich vor Israel: „*Ich bin der Löwe für Ephraim, ich der Jungfrau für Judas Haus. Ich,*

<sup>2</sup> Eduard Meyer, Geschichte des Altertums II, 2<sup>3</sup> (1953) S. 285; Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen<sup>2</sup> (1953) S. 14 ff.; Mircea Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr (1953) S. 152 ff.; Gerhard von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel (1944), Ges. Studien z. AT (1958) S. 148 ff.; Alfred Jepsen, Die Quellen des Königebooks (1953) S. 106 ff.; Hartmut Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, ZThK 55 (1958) S. 127 ff.; Wolfhart Pannenberg, Heilsgeschehen und Geschichte s. o. S. 296 ff.



*ich zerreiße und gebe, schleppe weg und keiner entreißt“* (Hos. 5, 14). Als Autor der Zukunft ist er Herr der Geschichte schlechthin. Der sachgemäße Ausdruck für Geschichte ist darum in der Prophetie „Werk Jahwes“. Jesaja braucht ihn in diesem Sinne zuerst von der Zukunft (5, 19), in Parallele zu „Plan Jahwes“ (28, 29), dann aber im Analogieschluß genau so von der Vergangenheit (28, 21; 5, 12) und vom ganzen Geschichtsverlauf; er heißt „das Gesamtwerk Jahwes“ (10, 12), wobei der Akzent bezeichnenderweise wieder auf dem Künftigen liegt: „*Wenn der Herr einst sein Gesamtwerk am Berge Zion und an Jerusalem zum Ziel führt, so wird er abnden die Frucht des Hochmuts des Königs von Assur.*“ Geschichte ist Gesamtwerk des kommenden Gottes.

b) Die Zukunft Gottes erscheint vorweg im prophetischen Wort. „*Der Herr Jahwe schafft keine Geschichte, er enthülle denn zuvor seinen Plan seinen Knechten, den Propheten*“ (Am. 3, 7). Im prophetischen Wort ereignet sich mithin Enthüllung kommender Geschichte. Dabei ist zu beachten, daß hebr. *dābār* sowohl das Wort wie das Ereignis bezeichnet; es ist darin also nur unserem Wort „Geschichte“ vergleichbar, das wir ebenso für Gesagtes (die erzählte Geschichte) wie für Geschehenes (die erlebte Geschichte) verwenden (vgl. Jer. 1, 12: „*ich wache über meinen dābār, ihn zu tun*“; Ez. 12, 25. 28: „*Der dābār, den ich ansage, den tue ich*“, dazu Zimmerli BK XIII S. 274 f., 277). Im Wort ist dem Propheten Geschichte anvertraut. Nach Amos gibt es keine Zukunft, die nicht vorweg im prophetischen Wort erscheint<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. Reinhold Schneider: „Es gibt keine Katastrophe, der nicht ein verkannter Prophet vorausgegangen wäre“ (Pfeiler im Strom [1958] S. 55). Daß das Wort des Propheten Geschichte vorwegnimmt, wird besonders in den prophetischen Zeichenhandlungen deutlich, dazu H. W. Wolff, Hosea, BK XIV S. 72.

Von hier aus muß das Faktum der *Traditionsbildung* in der Prophetie primär gesehen werden. Als Vorbote von Geschichte weckt das Wort zunächst ein Warten auf Geschichte (Jes. 8, 17). Das ergangene Wort und die eintretenden Fakten werden verglichen. Entsprechen sie einander nicht, so ist unter dem „verborgenen Angesicht Gottes“ zu warten, indem das Wort sorgfältig auf kommende Geschichte hin bewahrt wird (Jes. 8, 16), „als Zeuge auf einen künftigen Tag“ (Jes. 30, 8). So kommt es in der Prophetie mit sachlicher Notwendigkeit zur Traditionsbildung. Wir haben die Überlieferung des Prophetenwortes also nicht, „wie in aller Geschichte der Überlieferung, der Verkettung zahlloser Zufälle zu verdanken“ (Eduard

Was folgt daraus? Da die Zukunft zunächst im Geschichtsereignis des prophetischen Wortes erscheint, wird Geschichte hier als Gespräch Jahwes mit Israel verstanden. Das ist an weiteren Beobachtungen zu verdeutlichen. Amos sah schon in der Vergangenheit allerlei Katastrophen über Israel hereinbrechen — Mißernten, Seuchen, Erdbeben —, in denen als in Schickungen Jahwes sein Ruf zur Umkehr erging. „Doch ihr kehret nicht zu mir um“, muß Amos als Jahwes Anklagewort verkünden (Am. 4, 6 ff.). Ganz direkt zeigt sich der Gesprächscharakter der Geschichte darin, daß das Zukunftswort Jahwes recht oft der Stimme der Zeitgenossen im Zitat konfrontiert wird: „Ihr sprecht, ‚Auf Rossen wollen wir dahinfliegen!‘ — darum werdet ihr dahinflüchten! ‚Auf dem Schnellen wollen wir reiten‘ — darum werden schnell sein eure Verfolger!“ (Jes. 30, 16)<sup>4</sup>. In einer großen Zahl von Prophetenworten erscheint die künftige Geschichte als Gericht Jahwes und ihre Ankündigung durch den Propheten als Prozeßverfahren, mit zuweilen lebhaftem Wechsel von Verhör und Verteidigung, Anklage und Urteilsverkündung<sup>5</sup>. So ist allererst im prophetischen Wort der Gesprächscharakter der Geschichte erschlossen.

Mit diesen Beobachtungen wird einem Mißverständnis der Geschichte

Meyer, a. a. O. S. 286), sondern zuerst seiner Eigenart, daß es nämlich Wort auf geschichtliche Zukunft hin ist. Diese Beobachtung muß in den Vergleich der alttestamentlichen Prophetie mit prophetischen Phänomenen im Alten Orient einbezogen werden; dazu EvTh 15 (1955) S. 450.

Sogar die Wurzelstöcke des alttestamentlichen *Kanons* müssen von solchem Vergleich von ergangenem prophetischem Wort und eingetretenen Ereignissen verstanden werden. Sie sind in der Exilszeit als eingetroffenem prophetischem Gerichtswort zu suchen (Dtn. 18, 22; Jer. 28, 9). Das Wort von Außenseitern und Oppositionellen wird kanonisch und entscheidet zugleich darüber, was von der Literatur der vorexilischen Zeit weiter tradiert werden soll und was nicht. „Wertung und Umwertung geschahen im verzehrenden Licht des göttlichen Urteils“ (ThC. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* [o. J.] S. 39 f.). So hat die Korrespondenz von prophetischem Wort und Geschichtsverlauf auf das stärkste an der Traditions- und Kanonbildung mitgewirkt. Zum Traditionsvorgang selbst vgl. jetzt Antonius H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung*, FRLANT 73 (1959).

<sup>4</sup> Vgl. H. W. Wolff, *Das Zitat im Prophetenspruch*, EvTh Beih. 4 (1937).

<sup>5</sup> Vgl. Jes. 3, 13—15; Hos. 4, 1—4; Mi. 6, 1 ff.; Jer. 2, 5—13; dazu zuletzt Hans Jochen Boecker, *Redeformen des israelitischen Rechtslebens*, Diss. Bonn 1959.



als „Werk Jahwes“ gewehrt, nämlich hinsichtlich der Funktion des Menschen in der Geschichte: er ist sicher nicht Gegenspieler Gottes oder gar eigentliches Subjekt der Geschichte, er ist aber auch nicht einfach Objekt, sondern er wird als Gesprächspartner des Geschichte wirkenden Gottes verstanden.

c) Die Zukunft Gottes erscheint im prophetischen Wort zumeist als geschichtliche Zukunft, nicht als Ende der Geschichte. Sie ist vergangenen Geschehnissen vergleichbar. Über Ahas soll eine Katastrophe kommen, die vergleichbar ist dem Abfall der zehn Stämme unter Rehabeam (Jes. 7, 17). Dem kommenden Tag folgt eine weitere Zukunft. Assur und Babylon werden als Gerichtswerkzeuge Jahwes gegen Israel angekündigt, „bis auch ihrem Lande die Stunde kommt“ (Jer. 27, 6 f.; Jes. 10, 12 f.). In der Mehrphasigkeit des künftigen Handelns Gottes ist eine Absicht zu erkennen. „Ich ziehe mich zurück an meinen Ort, bis sie ‚verwüstet‘ sind und mein Antlitz suchen. Wenn sie in Not sind, werden sie nach mir fragen“ (Hos. 5, 15<sup>6</sup>, vgl. 3, 4 f.; 2, 16 f.). So erkennt der Prophet mit der Zukunft die Finalität der Geschichte<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Zum Text H. W. Wolff, Hosea, BK XIV (1957) S. 147 f.

<sup>7</sup> Es gibt ein „fremdes Werk“ Gottes in der Geschichte (Jes. 28, 21 b), das dem eigentlichen Werk planvoll zugeordnet ist. Jahwe wechselt mit den Methoden und Werkzeugen seines Geschichtshandelns, wie im Leben des Bauern Arbeitsgänge und Werkzeuge je nach Jahreszeit und Frucht wechseln. Das geschieht nicht in Willkür, sondern in Weisheit, in einer Freiheit, die seinem Heilsplan entspricht. „Wunderbar ist sein Plan, groß sein Gelingen“ (Jes. 28, 23—29).

Wir haben das Stichwort *Eschatologie* bisher bewußt gemieden. Vgl. dazu zuletzt Alfred Jepsen, RGG<sup>3</sup> II, S. 655 ff. und Richard Hentschke, Gesetz und Eschatologie in der Verkündigung der Propheten, ZEE (1960) S. 47. Eschatologisch ist das prophetische Verkündigen der Zukunft Gottes in dem Sinne zu nennen, als die bisherige Geschichte Gottes mit Israel ihr Ende erreicht, ein geschichtliches Ende, das dem geschichtlichen Anfang entspricht. So bringen es die schärfsten Drohungen zum Ausdruck: Hosea in der Negation der Bundschließungsformel „Ihr seid nicht mein Volk, und ich — ich bin nicht da für euch“ (1, 9); Amos in der Androhung der Vertreibung aus dem Lande (4, 3; 5, 27; 6, 7), die die Landgabe in der Frühzeit rückgängig macht (2, 9 f.), Jesaja z. B. in der Umkehrung des alten heiligen Krieges, in dem Jahwe nun gegen statt für Israel aufsteht (28, 21). In diesem geschichtlichen Ende kommt nicht die Geschichte als solche an ihr Ende. Eschatologie kennt die Prophetie dann noch in dem anderen Sinne, daß es über dem Ende der alten Heilsgeschichte zu einer grundlegend neuen Gottesbegegnung mitten im Gericht kommen soll, mit neuen Setzungen Gottes.

Diese entscheidende Erschließung der *Finalität*<sup>8</sup> der Geschichte ist schon mit der Korrespondenz von Prophetenwort und Geschichte vorgegeben. Das wird in der Überlieferung der Jeremia Worte später expliziert. Es wird nämlich wiederholt im Jeremiabuch betont, die Verkündigung und Überlieferung der Gerichtsworte geschehe mit dem Ziel, daß sie gehört würden, den Geist der Umkehr erweckten, damit dann das angedrohte Gericht nicht einträte (Jer. 25, 3 ff.; 26, 2 f.; 36, 2 f.; Jona 3, 8 ff.). Das prophetische Wort ist hier nicht in erster Linie auf seine Geschichtswerdung aus, sondern Geschichtsinstrument, das die Umstellung der Hörer und somit die Nichterfüllung des Angedrohten bewirken will. Es zeigt in letzter Deutlichkeit den Gesprächscharakter der Geschichte, damit zugleich aber ihre bewegte Finalität.

So halten wir als erstes Ergebnis fest: *Geschichte ist für die Prophe- tie das gezielte Gespräch des Herrn der Zukunft mit Israel.*

2. Wir fragen weiter, wie von der angesagten Zukunft her für die alttestamentlichen Propheten das Ganze des Geschichtsverlaufs ins Blickfeld tritt. Zwar ist der entscheidende Anstoß des prophetischen Denkens mit den ihnen aufgetragenen Zukunftsworten gegeben. Aber das ausgelöste prophetische Denken selbst und demgemäß die Hauptmasse ihrer Sprüche bewegen sich nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart und in der Vergangenheit ihrer Hörer. Phänomene des ganzen Geschichtsverlaufs können im prophetischen Wort erscheinen. Denn der Gott, der als der Kommende verkündet wird, ist kein anderer als der, der in der vergangenen Geschichte schon an Israel gehandelt und zu ihm geredet hat und dem deshalb das gegenwärtige Israel verantwortlich ist. In dieser Selbigkeit Gottes ist für die Prophe- tie die *Einheit der Geschichte* gegeben. Wie vollzieht sich dieser zweite Erkenntnissschritt?

a) Die Zukunft wird immer auf den überschaubaren Geschichts- verlauf bezogen.

<sup>8</sup> Der Begriff Finalität will hier und im folgenden die im Zusammenhang dargelegte Intentionalität des bezeugten Geschichtshandelns Gottes fixieren, er darf also nicht im Sinne einer die Kontingenz ausschließenden teleologischen Geschichts- betrachtung gedeutet werden.



Zunächst zeigt die Fülle der prophetischen Gerichtsdrohungen in den zugeordneten Anlageworten die Begründung der Zukunft in | der Gegenwart<sup>9</sup>. Dabei kann ähnlich wie anderwärts im Alten Orient ein direkter Zusammenhang von Tun und Ergehen aufgewiesen werden. „Weil du viele Völker geplündert hast, werden dich alle übrigen Völker ausplündern“ (Hab. 2, 8). „Sie stolpern über ihre Schuld“ (Hos. 5, 5). Hier erscheint Geschichte zunächst als Folge menschlichen Tuns, als wäre der Mensch Subjekt der Geschichte. Die Prophetie nimmt diese im Alten Orient als Weisheitserfahrung verbreitete Sicht<sup>10</sup> auf, um die strenge Verknüpfung der Geschehnisse zu verdeutlichen. Sie wird aber durchweg umschlossen von der Gewißheit, daß Jahwe der Verknüpfende ist. So im Botenspruch Hoseas: „Ich lasse seine Taten zu ihm zurückkehren“ (4. 9)<sup>11</sup>.

So kann die Tat des Menschen in der Zukunft auf ihn zurückkommen, sie muß es aber nicht. Das Kausaldenken wird zu einem untergeordneten Verstehensschlüssel, nicht aber zu dem schlechthin beherrschenden. Jahwe ist frei. Die Verheißungsworte erscheinen immer, ohne daß von einer Begründung in vorausgehenden menschlichen Taten die Rede wäre<sup>12</sup>. Aber auch die Verbindung von Strafandrohung und Strafbegründung muß nicht in sich schlüssig sein. Vielmehr werden unter dem Gott, dem Israel längst verantwortlich ist, als Schuld Fakten erkannt, die nicht auf das Künftige bezogen sind, sondern auf die früheren Gottestaten und auf das geltende Bundesrecht. So kann die ganze Breite des Lebens beobachtet werden: vom Luxus Samariens und Jerusalems bis zum Elend der Witwe, von der Praxis der Rechtsprechung bis zum priesterlichen Amtsversäumnis, von den Handelsverträgen mit Assur bis zu Kriegskoalitionen gegen Babylon<sup>13</sup>. Eben-

<sup>9</sup> Vgl. H. W. Wolff, Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilsprüche, ZAW 52 (1934) S. 1 ff.

<sup>10</sup> H. Gese, a. a. O. S. 135 ff.

<sup>11</sup> Zur kritischen Weiterführung der Gedanken von Klaus Koch, ZThK 52 (1955) S. 1 ff. vgl. Friedrich Horst, EvTh 16 (1956) S. 72 ff. und H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit (1958) S. 45 ff.

<sup>12</sup> Vgl. die genauen Aufstellungen von R. Hentschke, a. a. O. S. 50 ff.

<sup>13</sup> Die Prophetie trennt nicht „eine heilige Geschichte“ als „sinnverschieden von der profanen“, wie Karl Jaspers es irrigerweise für den christlichen Glauben an-

so wird die Tiefe der Geschichte aufgedeckt: Hosea rückt die schon hundert Jahre vergangene Revolution Jehus ins Licht (1, 4); vielfach wird auf die Davidszeit zurückverwiesen (Am. 9, 11; Jes. 29, 1); auf die Anfänge des Königtums in Hos. 9, 15; 13, 10 f.; auf die Richterzeit Jes. 9, 3; der Auszug aus Ägypten und die Landnahmezeit erscheinen immer wieder (Jer. 2, 5 ff.; Am. 2, 9 ff.; Hos. 2, 10; 11, 1 ff.), ebenso die Wüstenzeit Am. 5, 25 u. o., ja, Hosea kann den betrügerischen Geist Israels bis in die Erzväterzeit zu Jakob zurückverfolgen (12, 3 ff.). Als Geschichte unter Gott ist gewesene Geschichte nicht eigentlich Vergangenheit, sondern stete Gegebenheit. Die Einheit der Geschichte ist in allen Bereichen und Zeiten beschlossen in der Selbigkeit des Gottes Israels.

So hat der Geschichtsverlauf seine Kontinuität weder vom Menschen noch auch von einem dekreterischen, unabänderlichen Willen Gottes her, sondern als das verbindliche, kontinuierliche, freie Gespräch Gottes mit Israel. Die Struktur des Gesprächs ist damit jetzt noch deutlicher geworden. Es hat die Kontinuität eines unverbrüchlichen Lebensbundes. Darum kann Hosea es mit der Liebesgeschichte eines Mannes mit einem Mädchen vergleichen (2, 4—22) oder dem Ringen eines Vaters mit seinem schwer erziehbaren Sohn (11, 1 ff.; vgl. Jes. 1, 2 f.). Bei aller verbindlichen Kontinuität behält das Gespräch die Freiheit der Partnerschaft. Es ereignen sich Gehorsam (Jer. 2, 1 ff.; Hos. 10, 11) wie Aufbegehren des Menschen (Jer. 1, 16; 2, 5; Hos. 9, 10), sowohl Strafgerechtigkeit Gottes wie freie Barmherzigkeit Gottes (Hos. 11, 8 f.). So kann die Kontinuität im konkreten geschichtlichen Ablauf unter krasser Diskontinuität verdeckt werden; nur durch das prophetische Enthüllungswort wird sie wieder sichtbar.

In solchem freien, kontinuierlichen Gespräch ist allererst die Wirklichkeit als Geschichte erschlossen. Jetzt spiegelt die Wirklichkeit nicht mehr mythisch-kosmisches Geschehen, so daß alles Interesse an der zyklischen Wiederkehr des letztlich Unwandelbaren haftet, nicht mehr an der synthetischen Weltordnung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

nimmt (Von Ursprung und Ziel der Geschichte [1955] S. 14). Noch Luther und Melancthon kannten die Trennung von Kirchen- und Profangeschichte nicht; vgl. Reinhard Wittram, Das Interesse an der Geschichte (1958) S. 137.



Sondern jetzt findet eben das unvorhergesehen Faktische Interesse, die geschichtliche Veränderung, das Neue im irreversiblen Fortgang des Geschehens. Und dennoch — das bleibt höchst beachtlich! — kann die Geschichte als Einheit verstanden werden, der Selbigkeit Gottes wegen.

b) Die Zukunft wird auf den Anfang in der Geschichte bezogen. Die Kontinuität der Geschichte wird erst voll verständlich, wenn wir sehen, daß in der prophetischen Eschatologie eine Analogie zu den Anfängen der Geschichte Israels in den Vordergrund tritt. Das vom Propheten bezeichnete geschichtliche Ende führt zu einem dem geschichtlichen Anfang entsprechenden Neubeginn. Es ist wirklich ein zweites Wort. Bei Hosea dient die angedrohte Rückführung in die Wüste dem neuen, lockenden Gespräch Gottes als des trotz aller Enttäuschungen steten Liebhabers Israels; er wird dann das treulose Weib neu mit den Kulturlandgaben beschenken und Israel wird das Echo der Liebe vernehmen lassen „*wie in seiner Jugendzeit, in den Tagen seines Herauszugs aus Ägyptenland*“ (2, 17). Jeremia (31, 31—34) führt uns einen Schritt weiter. In den kommenden Tagen wird der neue Bund in die Geschichte eintreten. Er wird darin gleich dem alten sein, daß alle Initiative von Jahwe ausgeht, daß sein Ziel die Freiheit Israels und sein Dokument ein Bundesvertrag ist. Zu dem Gleichartigen tritt aber hier ein Neues: keine äußere Gesetzesbelehrung muß mehr erfolgen, vielmehr wird jeder in der neuen, intensiven Verbundenheit des Volkes mit seinem Gott | den Willen seines Gottes kennen; schließlich wird dem neuen Bund Unverbrüchlichkeit eignen, weil Jahwe Schuld verzeihen wird. So tritt zu dem gleichsinnigen Kern des alten und neuen Bundes im neuen ein Koeffizient hinzu, der Steigerung und Vollendung bedeutet. Zugleich mit der Treue Gottes wird der Zielwille seiner Freiheit erkannt. Dieses hier und oft in der Prophetie zu beobachtende spezifisch analogische Verhältnis, das Geschichtskontinuität voraussetzt und darin Steigerung oder Vollendung jeweils eigentümlicher und wesentlicher (typischer) Geschichtsfakten zeigt, nennen wir Typologie<sup>14</sup>. |

<sup>14</sup> Die damit bezeichneten alttestamentlichen Sachverhalte sind mindestens von

Das Spannungsverhältnis zwischen Anfang und Ziel kann derart werden, daß man von Diskontinuität sprechen könnte. Es kann sich so stark äußern, daß Dtjes. 43, 18 der Exilsgeneration, die das Gericht durchlebt, zurufen kann: „*Gedenket nicht mehr des Früheren, des Vergangenen achtet nicht! Siehe, nun schaffe ich Neues. Ja, ich lege durch die Wüste einen Weg und Ströme durch die Einöde!*“ Ihn bewegt die Unvergleichlichkeit des Kommenden, Neuen, das nicht nur das eingetretene grauenvolle Gericht über die fromme Selbstsicherheit, sondern auch die alte Heilsgeschichte in den Schatten stellt. Und doch ist gerade bei Dtjes. in der Darstellung des Neuen immer erkennbar, daß es an die frühe Heilsgeschichte erinnert (48, 20—22; 52, 11 f.; 55, 12 f.), ja, sogar an die Tage Noahs (54, 7—10). „*Wie ich geschworen habe, daß die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde kommen, so habe ich geschworen, dir nicht zu zürnen und dich nicht zu schelten . . . Mein Friedensbund kommt nicht ins Wanken!*“ Der Gott Israels bleibt

der gleichen Relevanz für die biblische Hermeneutik wie die paulinische Typologie (vgl. dazu vor allem E. Fuchs, Hermeneutik [1954] S. 200 f.). Wenn es dabei bleibt, „daß das comprehendere von der Schrift ausgeht und nicht vom Ausleger“ (G. Ebeling, ZThK 48 [1951] S. 175), dann wird uns wichtiger werden müssen, wie sich das Verstehen in der Schrift selbst vollzieht. Wir stehen vor der Aufgabe, die Typologie als hermeneutische Hilfe zu klären. Zur Ergänzung und Weiterführung des oben (S. 160 ff.) Ausgeführten möchte ich hier noch folgendes darlegen:

1. Das oben skizzierte Verhältnis der prophetischen Eschatologie zu den heilsgeschichtlichen Themen hat mir die Richtigkeit der Kritik von W. Pannenberg (s. o. S. 309 f.) bestätigt. Die Typologie setzt in der Prophetie wie bei Paulus die Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte voraus. Die Verkündigungsinhalte wandeln sich mit dem jeweiligen Bezug. Sie stehen aber nichtsdestoweniger in einem aufweisbaren historischen Zusammenhang. Weil jener Wandel und dieser Zusammenhang unter der Freiheit und Treue Gottes zu sehen sind, bleibt der Blick frei für Entsprechungen wie für Differenzen und Gegensätze.

2. Damit wird deutlicher, daß die Typologie, so wie sie sich heute uns aufdrängt, Hand in Hand geht mit der historischen Interpretation. Wir haben in der theologisch-hermeneutischen Besinnung noch zu wenig beachtet, welche Bedeutung die Typologie in der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft gewinnt, die die Grenze der einseitig individualisierenden Betrachtung des Historismus erkannt hat. Vgl. Theodor Schieder, Der Typus in der Geschichtswissenschaft, Studium generale 5 (1952) S. 228—234; er weist auf Jacob Burckhardt hin und dessen Anliegen, „das sich Wiederholende, Konstante, Typische in der Geschichte verfolgen zu wollen“ (S. 229); er warnt vor der „Kryptotypik, die sich da einstellt, wo man die Frage nach den wahren Vergleichstypen nicht ins Bewußtsein erhebt“ (S. 231); er unter-



zuletzt sich und seinem Volke treu. Gerade der freie Gott bleibt er selbst, frei auch, sich nicht vom menschlichen Trotzen bestimmen zu lassen (Hos. 11, 9). Insofern wird die alle faktischen Diskontinuitäten zusammenhaltende Kontinuität der Geschichte nicht formal von der Einheit und Selbigkeit des Herrn der Geschichte her postuliert, sondern sie wird erkennbar in der Entsprechung von Anfang und Ende.

So halten wir als zweites Ergebnis fest: *Geschichte ist für die Prophetie als kontinuierliche Einheit erkennbar, weil sie im kommenden Gotteshandeln die Anfänge der Heilsgeschichte wiedererkennt.*

3. Mit der Erkenntnis der Finalität und Kontinuität der Geschichte ist das prophetische Geschichtsverständnis in seiner Eigenart noch nicht erschöpft. Mit Notwendigkeit bricht eine *universalgeschichtliche* Sicht auf.

a) Schon für Amos ist die Wirklichkeit als Geschichte erst dann voll

scheidet klärend Struktur-, Verlaufs- und Gestalttypen (S. 232—234). Dazu vgl. ferner R. Wittram, a. a. O. Kap. IV „Vergleich, Analogie, Typus“, besonders S. 54—58. J. Burckhardts Anregungen haben sich bisher vor allem in der Kunstgeschichte fruchtbar ausgewirkt; sodann hat die Frage historischer Typik besonders die Disziplinen der Verfassungs- und Rechtsgeschichte gefördert. Es ist ihr grundsätzlich kein Feld der Geschichte überhoben. Indem wir sie neuerdings in die biblische Hermeneutik hineinnehmen — wo sie in der Prophetie und bei Paulus eine geistesgeschichtlich und methodisch je andersartige, aber doch vergleichbare und vor allem sachgebotene frühe Anwendung fand —, muß sie streng nach dem „jeweils Wesentlichen der geschichtlichen Vorgänge“ fragen, nach dem „staunenswürdigen Phänomen“ im Chaos der Geschehnisse (Wittram, a. a. O. S. 57). Es wird also keinesfalls nach dem „Übergeschichtlichen“ gefragt, sondern nach „der begrenzten Zahl von Mustern in der Geschichte“ (a. a. O. S. 58).

3. Ohne diese Frage nach dem Typischen in den Texten des Alten und Neuen Testaments werden wir den schmalen Weg zwischen historistischer Zerstückelung und Nivellierung der Geschichte durch die individualisierende Betrachtung und existentialistischer Auflösung der Geschichte in Geschichtlichkeit (vgl. z. B. C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube* S. 150 ff., 162 f.) schwerlich finden können. Mit der Frage nach dem Typischen überwinden wir den unverbindlichen Vergleich partieller Phänomene, die Kapitulation vor der „Allmacht der Analogie“ (Troeltsch). Zugleich werden wir, wenn überhaupt, dann unter dieser Frage die Relevanz des jeweils Bedeutsamen erassen können. In der gegenwärtigen Lage der Forschung werden wir besonders zu fragen haben nach den typischen Traditionsbildungen, nach der typischen Struktur des Glaubens oder der Ermahnung, nach den typischen Weisen des Redens von Gott, nach dem typischen Korrespondenzverhältnis von

erschlossen, wenn sie im Zusammenhang der Völkergeschichte erkannt wird. Er warnt davor, das heilsgeschichtliche Handeln Jahwes als analogiöse Sakralgeschichte mißzuverstehen (9, 7). „*Seid ihr mir nicht wie das Volk der Kuschiten, ihr Israelsöhne? Habe ich nicht Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaphtor und die Syrer aus Kir?*“ Neben dem Gott Israels gibt es keinen anderen Initiator von Geschichte in der Völkerwelt. Nur durch die kontinuierliche Anrede Jahwes unterscheidet sich Israel. Diese Sondergeschichte aber bleibt unlöslich mit der Weltgeschichte verflochten. Wie mit den Anfängen Gottes mit Israel sofort das Großreich Ägypten und die Völker Palästinas erwähnt werden müssen, so tritt mit seinem neuen Handeln Assur in den Blick der Prophetie des 8. Jh.s, Babylon im 7. und 6. Jh., die Perser mit der Mitte des 6. Jh.s, und zwar alle als Werkzeuge des Geschichtshandelns Jahwes (Jes. 10; Jer. 27; Jes. 45). Sie müssen im Rahmen der Heilsgeschichte Jahwes mit Israel ihre Rolle spielen, als Werkzeuge seines Gerichtshandelns und dann als Objekte des Gerichts Jahwes wegen ihrer Hybris gegen Israel (Jes. 10, 12 ff.)<sup>15</sup>. Im Aufbruch und im Niedergang der Weltreiche erweist sich Jahwe als Herr der Weltgeschichte. Von der Heilsgeschichte aus wird auch die Weltgeschichte mit ihrer Kontinuität und Finalität erkannt.

Bei Jeremia taucht noch ein ganz anderer Anlaß des Interesses an Weltgeschichte auf. 2, 10 f. heißt es in der Prozeßrede, die Israel des

Wort und Ereignis, vor allem aber wird die Typik Glauben begründender Zeugnisse von Gottes Großtaten in der Geschichte im Alten und im Neuen Testament und im Vergleich der Umwelt neu zu erkennen sein.

Dabei hilft die Typologie, das Variable vom Konstanten zu unterscheiden, ohne doch das Konstante zu verabsolutieren oder die Variante zu relativieren. Naiver Objektivierung wird die heutige Typologie nicht mehr erliegen dürfen. So nimmt sie eine Erkenntnis existentialer Interpretation auf. Aber indem die Typik der Testamente sich wechselseitig interpretiert und miteinander abhebt von dem Typischen der Umwelt, wird der Glaube an Jesus von Nazareth als das letzte Wort Gottes in der Geschichte begründet. Durch das bezeugte und erkannte Handeln Gottes in Israel und in Jesus von Nazareth wird die Verkündigung der Taten Gottes für uns und unsere Welt in dieser Zeit herausgefordert, nicht objektiv allgemeingültig, aber auch nicht subjektiv unverbindlich, sondern als gültige Hilfe der je entsprechenden Typen des Kerygmas für die je entsprechende Stunde.

<sup>15</sup> Vgl. A. Alt, Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament, ZThK 56 (1959) S. 134 ff.



Abfalls von Jahwe bezichtigt: „*Geht hinüber zu den Inseln der Kitäer und schaut, schickt nach Kedar und gebt wohl acht! Seht, ob je dergleichen geschehen: ob je ein Volk Götter vertauscht hat — und das sind doch nicht Götter! Mein Volk aber hat seine Majestät vertauscht gegen einen Nichtsnutz!*“ Man beachte, mit welchem Eifer der Prophet gleichsam zu Forschungsexpeditionen aufruft, zu Quellenstudien in der allgemeinen Religionsgeschichte. „Seht, schickt, erkundet, schaut!“ Er fordert den Vergleich Israels mit den Völkern | des Westens wie des Ostens heraus, um die Singularität des Abfalls Israels von seinem Gott ans Licht zu bringen. So bricht völkerkundliches Interesse inmitten der Krise der Heilsgeschichte auf, weil das Besondere Israels erst im Rahmen der Völkergeschichte ans Licht tritt<sup>16</sup>.

Schließlich aber sieht die Prophetie, daß Jahwe auch in einer gewinnenden Weise in die Völkerwelt hineinwirkt, und zwar bei Ezechiel eben dadurch, daß sein besonderes Vorhaben mit Israel Geschichtswirklichkeit wird: „*Dann werden die Völker erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich mich an euch als heilig erweise vor ihren Augen*“ (Ez. 36, 23; vgl. 36; 21, 4; dazu Zimmerli BK XIII S. 466; ähnlich Dtjes. 40, 5; 43, 8—13). Zuvor hatte schon Jesaja gesehen, daß am Ende alle Völker auf dem Zion zusammenströmen werden und von dort die Lebensweisung des Gottes Israels empfangen (2, 2—5). So laufen am Ende die Linien der Völkergeschichte und Israels der Einzigkeit Gottes wegen in einer Zielgeschichte zusammen.

b) Das universelle Interesse der Prophetie greift in einer letzten Ausweitung über die Völkergeschichte hinaus in die Geschichte der Natur. Deuteromesaja erinnerte an die gebändigten Wasser der Noahzeit. Schon Amos zeigte, wie Dürrezeiten, Heuschreckenplagen, Getreidekrankheiten, Seuchen, Erdbebenkatastrophen die Bekehrung Israels zu den Bundesforderungen seines Gottes bewirken sollten (4,

<sup>16</sup> Man beachte, wie in den deuteronomischen Paränesen in Dtn. 4, 32—35 von der Heilsgeschichte her ein geradezu weltgeschichtlicher Forschungsauftrag erteilt wird, der bis zu den Anfängen der Menschheitsgeschichte zurückfragt und den gesamten Umfang der Völkerwelt einschließt. Die Ursprünge weltgeschichtlichen Interesses im Alten Testament bedürfen einer neuen historisch-theologischen Untersuchung.

6 ff.). Da der Gott Israels der alleinige Urheber auch solcher Naturkatastrophen ist, als der frei über den geordneten Naturverlauf verfügende Herr, will auch dieses sein Handeln in Beziehung zu seinem kontinuierlichen und gezielten Gespräch mit seinen Menschen verstanden sein. Wer diese Beziehung abweist, muß sich anschicken, nackt seinem Gott zu begegnen. Anders zeigt Hosea in einer atemberaubenden Konsequenz, daß das mangelnde Geschichtsbewußtsein Israels geradezu kosmische Konsequenzen hat: Fehlt das in Israel mögliche Wissen um Gott im Lande, so zerbricht darüber zunächst das Gemeinschaftsleben. Über der stetig wachsenden Gewaltanwendung aber wird das Leben auf Erden überhaupt gefährdet: In die Pflanzen- und Tierwelt bis hin zu den Fischen des Meeres zieht das große Sterben ein über dem Sintbrand, den der Mensch in seiner Unfähigkeit zur Gemeinschaft ausgelöst hat (4, 1—3). Andererseits kann Dtjes. erwarten, daß selbst die Steppenflora ihre Dornen und Disteln gegen Zypressen und Myrten austauschen wird, wenn Jahwe sein Volk in die Freiheit führt (55, 13). Die unerwartete Naturkatastrophe wie die unerwartete Fruchtbarkeit wirken mit an der Geschichte Gottes mit der Völkerwelt. Damit dürfte deutlich sein, daß das prophetische Verständnis der gesamten Wirklichkeit als eines kontinuierlichen, finalen Geschichtszusammenhangs notwendig auf Universalgeschichte zugeht.

Wir halten als drittes Ergebnis fest: *In der Prophetie erwacht das universalgeschichtliche Interesse, weil sie den kommenden Gott Israels als einzigen Herrn der ganzen Wirklichkeit erkennt*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Die Wurzeln der hier dargelegten prophetischen Geschichtserkenntnis sind weder in der Prophetie selbst noch in der außerisraelitischen Umwelt zu suchen. Sie liegen in den altisraelitischen Überlieferungen.

1. Die prophetische Sicht der Einheit und Kontinuität der Geschichte setzt die Exklusivität des Jahweglaubens voraus, wie er sich von Anfang an besonders in der Sinaitradition bekundet. Die Eiferheiligkeit Jahwes verbietet in einer unüberbietbaren Strenge die Verehrung anderer Götter. Diese Grundvoraussetzung trägt auch den ältesten Geschichtsentwurf im heilsgeschichtlichen Credo (Dtn. 6, 21 ff.; 26, 5 ff.).

2. Dieses Bekenntnis der frühen heilsgeschichtlichen Taten Jahwes in der Herausführung aus Ägypten und der Hineinführung in das Kulturland Kanaan zeigt von vornherein weltgeschichtliche Kontakte. Der Gott Israels hat seine starke Hand an der Großmacht Ägypten wie an den Vorbewohnern Kanaans erwiesen. In solchem



Dabei muß zuletzt zweierlei unterstrichen werden: einmal, daß solches Interesse an der Geschichte gleichsam das Nebenprodukt der prophetischen Verkündigung des kommenden Gottes ist. Weil das Reden und Handeln des Gottes Israels ausschließlich auf konstatierbares diesseitiges Geschehen bezogen ist, wird von der prophetischen Theologie her die gesamte Wirklichkeit als Geschichte in dem skizzierten Sinne erschlossen.

Zum anderen muß gesagt werden, daß nirgendwo in der Prophetie ein Geschichtsentwurf vorgelegt wird. Ihr ganzer Eifer ist darauf gerichtet, vom kommenden Gott her je ihre Gegenwart zu bestürmen. Eben in diesem Eifer lassen sie erkennen, daß kein Hörer ihren Gott versteht, der nicht zugleich die Wirklichkeit als Geschichte von ihm her und auf ihn zu versteht, als sein Gespräch | zunächst mit Israel, in das aber am Ende die ganze Völkerwelt einbezogen werden soll. Andeutung zählt in der Prophetie immer mehr als Deutlichkeit.

## II.

Wir können hier nicht die Wirkungsgeschichte des prophetischen Geschichtsverständnisses verfolgen<sup>18</sup>. Wir möchten aber noch fragen,

Urbekenntnis Israels liegen die Voraussetzungen der prophetischen Sicht einer Universalität der Geschichte, nicht nur hinsichtlich der noch limitierten Zusammenschau der Völkergeschichte mit der Heilsgeschichte, sondern auch hinsichtlich der Gewißheit, daß das Naturgeschehen einbezogen ist, wie etwa der Ostwind am Meer (Ex. 14, 21).

3. Schon im alten Credo wird die Zielrichtung der Geschichte angedeutet. Jahwes Handeln geschieht nicht eigentlich im Kreislauf des Naturjahres; es ist eine irreversible Folge im freien Feld der Geschichte. So werden die beiden grundlegenden heilsgeschichtlichen Fakten von vornherein final verknüpft: „er führte uns aus Ägypten heraus, um uns hierher zu bringen“ (Dtn. 6, 23; vgl. Lev. 25, 38). So ist auch die Finalität des prophetischen Geschichtsverständnisses in den frühen Überlieferungen wenigstens angedeutet.

Von diesen Voraussetzungen her war es möglich, daß die Anfänge echter Geschichtsschreibung in Israel sich weit vor der Zeit der großen Prophetie ereigneten. Vgl. G. v. Rad, *Ges. Studien z. AT* (1958) S. 152 ff.

<sup>18</sup> Die erste Frucht des prophetischen Geschichtsverständnisses liegt im sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk vor; vgl. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte*

ob nicht unser problematisch gewordener Umgang mit Geschichte deshalb das Schicksal abgeschnittener Blumen teilen muß, weil wir nicht mehr Säfte ziehen aus jenen Wurzeln prophetischen Geschichtsverständnisses, die wir zu erkennen suchten. Ich frage nach drei Richtungen: |

1. Wie ist die Konzeption einer *Einheit* der Geschichte für uns möglich? Sie setzt voraus, daß das Kontingente (das jeweils mehr oder weniger überraschend Anfallende) und der Zusammenhang der Ge-

liche Studien (1943) S. 1—110. Es steht in seiner Zeit und in seiner Umwelt als ein singuläres Dokument echter Geschichtsschreibung innerhalb der Weltliteratur da. In mehrfacher Hinsicht:

1. in seinem Willen und in der Fähigkeit, das Ganze der Geschichte Israels von der Mosezeit bis zur Zeit des Verfassers während des babylonischen Exils durch rund sieben Jahrhunderte zu verfolgen;

2. in seiner Gewissenhaftigkeit im Umgang mit den literarischen Geschichtsüberlieferungen, die gesammelt und verarbeitet werden, und in seiner Ehrfurcht vor dem tatsächlichen Geschehen (vgl. M. Noth, a. a. O. S. 108);

3. in der Geschlossenheit seiner Konzeption, die einen so umfänglichen Geschichtsverlauf bei allem Respekt vor Überlieferungen und Einzelfakten als eine Einheit erfaßt und die Kontinuität der Geschichte überzeugend darlegt.

Die einheitliche Konzeption wird möglich, weil der Verfasser im einzelnen wie im ganzen die Korrespondenz von verkündetem Gotteswort und faktischen Ereignissen erkennt. Die Gesamtgeschichte einschließlich der Königszeit wird umgriffen vom Mosewort des Deuteronomiums (vgl. die Konditionalisierung der Natanverheißung in 1. Kön. 2, 3 f. bis 2. Kön. 23, 2 ff.).

Das Ziel dieses Geschichtswerks ist nicht nur, seinen Lesern die Gegenwart als Gottes Gericht verständlich zu machen, geschweige denn, sie als endgültigen Abbruch der Heilsgeschichte zu erklären. Bei solcher Zielsetzung bliebe unverständlich, warum immer wieder Zeiten des Abfalls, des Gerichts und des Fortgangs der Heilsgeschichte nach neuen Setzungen Jahwes dargestellt werden (vgl. vor allem Ri. 2, 11—22; 1. Sam. 12, 6—25). Vielmehr ist die Absicht deutlich zu erkennen, die gegenwärtige Generation zur Umkehr zu dem längst verkündeten und durch die Geschichte beglaubigten Wort Gottes willig zu machen. An allen entscheidenden Wendepunkten des Geschichtsverlaufs wird diese Absicht sichtbar; dazu ist neben den genannten Partien besonders zu beachten die Wiederkehr seines Hauptstichworts „Umkehr“ in 1. Sam. 7, 3; 2. Kön. 17, 13; 23, 25, zumal in direkter Ansprache der Exilsgeneration in 1. Kön. 8, 46 ff.; Dtn. 30, 1—10 (4, 30 f.). Die Verzahnung des Deuteronomiums mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk in den Einleitungs- und Schlußparänesen des Dtn.s bedarf besonders für die Kap. 4 und 30 einer neuen literarkritischen Bearbeitung unter Beachtung des Verkündigungsanliegens des Geschichtswerks.

Neben der erkannten Kontinuität und der verkündeten Intentionalität des Geschichtshandelns Gottes tritt die Universalität noch zurück, wenn man von der



schichte den gleichen Ursprung haben<sup>19</sup>. Sonst löst sich dem Geschichtsverstehen die Geschichte in Episoden, günstigstenfalls in Kulturkreise auf. Oder aber die kontingenten Ereignisse geraten in Gefahr, durch immanente Gesetzmäßigkeiten, die man zu erkennen glaubt, verstellt zu werden. Dann wird die freie Erforschung der Gesamtwirklichkeit gefährdet. Zum Ursprung unseres Geschichtsdenkens in der Prophetie gehört grundlegend die Gewißheit, daß in der Weltwirklichkeit das Gespräch Gottes mit Israel und durch Israel mit der Menschheit geschieht, und daß insofern die Wirklichkeit als zusammenhängende, gezielte Geschichte nicht zu verstehen ist. Man sagt zu wenig, wenn man entweder Gott oder gar den Menschen<sup>20</sup> das Subjekt der Geschichte nennt. In der Freiheit des Gesprächs Gottes mit dem Menschen wurzelt das kontingente Geschehen; in der überlegenen, umgreifenden Treue Gottes aber wurzelt zugleich die Kontinuität der Gesamtgeschichte. Das ist prophetische Gewißheit. Unsere Generation wird neu prüfen müssen, ob sie die Einheit der Geschichte demgemäß in unseren Denkformen neu konzipieren kann. Oder ob sie sich vor dem Dilemma sieht, entweder ehrlich auf ein Verstehen der Einheit der Gesamtgeschichte zu verzichten<sup>21</sup> oder aber mit postulierten Entwicklungs- und anderen Weltanschauungsgesetzen, die jeweils nur in einem Wirklichkeitsausschnitt begründet sind, die Freiheit der Erforschung des *gesamten* wirklichen Geschehens zu gefährden.

2. Wie aber soll *Erkenntnis* der Einheit kontingenten Geschehens möglich sein? Reinhard Wittram sagt dazu<sup>22</sup>: „Ist die Frage nach dem Beginn der Weltgeschichte nicht entscheidend, so ist das Ende der Weltgeschichte überhaupt kein Gegenstand der Geschichtswissenschaft, die Frage nach ihm aber für unsere Geschichtsauffassung entscheidend.“

Verflechtung der Geschichte Israels mit der Geschichte der Umwelt absieht. Nur vorübergehend wird einmal das universale Ziel des Handelns Gottes an Israel angedeutet (1. Kön. 8, 41—43; vgl. 9, 7—9). Vom theologischen Ansatz her kommt es aber zu der oben Anm. 16 erwähnten erstaunlichen Proklamation eines Programms universalgeschichtlicher Forschung in Dtn. 4, 32—35.

<sup>19</sup> Vgl. W. Pannenberg, KuD 5 (1959) S. 280 ff.

<sup>20</sup> So z. B. noch R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie (1958) S. 171 u. ö.

<sup>21</sup> Bultmanns Konsequenz a. a. O. S. 184.

<sup>22</sup> A. a. O. S. 135.

Was nun? Der Zeitgenosse sagt: „Da wir das Ende nicht absehen können, haben wir uns weltanschaulich auf den Augenblick versteift“<sup>23</sup>.

Für die Prophetie, so sahen wir, war Erkenntnis der Kontinuität und Finalität der Geschichte nur möglich geworden, weil das Wort des Gottes Israels für sie ungesuchtes, ja gefürchtetes, aber bezwingendes Ereignis war. Mit diesem Wort brach die Zukunft der Geschichte in ihrer Gegenwart erkennbar an. Dieses Zukunftswort korrespondierte mit den faktischen Ereignissen geschehener Geschichte in grundsätzlich allen Bereichen der Wirklichkeit. So begründete sie ansatzweise die Erkenntnismöglichkeit der Finalität der Gesamtgeschichte. Ansatzweise!

Zum Vollzug bedurfte es für uns der Erkennbarkeit des Endes der Geschichte, nicht nur des geschichtlich Künftigen, sondern des *novissimum extremum*. Die Urchristenheit sagt aus, daß nach dem vorlaufenden prophetischen Wort das letzte Wort Gottes ergangen ist, indem Jesus von Nazareth in der Geschichte erschien<sup>24</sup>. Es ist urchristliche Gewißheit, daß in seinem Reden und Handeln, in seinem Sterben und entscheidend in der Auferweckung des Gekreuzigten von den Toten das Ende der Geschichte, wenn nicht „vorweggenommen“, so doch erkennbar geworden, ja als Ende des Gesprächs Gottes mit der Menschheit angebrochen sei. In Jesus von Nazareth ist somit nach christlichem Bekenntnis das Ende der Geschichte inmitten der Geschichte erforschbar geworden.

Die urchristliche Erkenntnis Jesu von Nazareth als des letzten Wortes Gottes hängt unablässig mit ihrer Erkenntnis seines Geschichtszusammenhangs mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte zusammen.

<sup>23</sup> R. Hülsenbeck, Der halbe Mensch, FAZ 20. 1. 1960.

<sup>24</sup> Der historische Zusammenhang zwischen dem prophetischen und dem urchristlichen Kerygma ist nicht ohne das Zwischenglied der Apokalyptik zu erkennen, deren Verhältnis zur Geschichte oft unterschätzt worden ist (dazu Dietrich Rössler, Gesetz und Geschichte in der spätjüdischen Apokalyptik, Diss. Heidelberg [1959] Vgl. d. Ev. Erziehungsvereins, Neukirchen). Der Sachzusammenhang wird in der Richtung zu suchen sein, daß der Gott Israels immer mehr als der Verborgene bezeugt wird (Jes. 29, 14; Jer. 15, 18; Jes. 45, 15) und zugleich immer andringlicher als der Kommende. Jesus selbst versteht seine Verkündigung „als das letzte Wort Gottes vor dem Ende“ (H. Conzelmann, RGG<sup>3</sup> II S. 668).



Vor uns Theologen steht in dieser Generation, angesichts des Auseinanderfallens der Disziplinen in der Generation unserer Lehrer<sup>25</sup>, die große Aufgabe, zunächst je alt- und neutestamentliche Theologie in neuer, historisch-kritisch orientierter hermeneutischer Besinnung in ihrer geschichtlichen Distanz zum andern Testament, aber auch in ihrer Kontinuität und Analogie zu erfassen. Unsere alttestamentliche Theologie war falsch geworden, weil wir neben der historischen Distanz zum Neuen die Verstehenshilfen der neu|testamentlichen Analogien mißachteten und die neutestamentliche Vollendung der Geschichte Gottes mit Israel; ebenso wirkt unsere neutestamentliche Theologie weithin halb wahr, weil sie ihre geschichtliche Verbundenheit mit dem Alten Testament verkennt, die sachlich viel entscheidender sein dürfte als die zum zeitgenössischen Judentum und Hellenismus. So müssen wir einem neuen Entwurf geschichtlich orientierter *biblischer* Theologie entgegenarbeiten, den die kommende Generation als ihre Aufgabe erkennen muß.

Denn in der biblischen Theologie liegen die wissenschaftlichen Voraussetzungen für die Erkennbarkeit der Einheit und Zielrichtung der Gesamtgeschichte, wenn anders das im Alten Testament angedeutete und im Neuen Testament bezeugte Eschaton der Gesamtgeschichte in der Geschichte Jesu von Nazareth prinzipiell historisch erforschbar geworden ist. Dabei ergänzt der Glaube an Gott nicht etwa die Wirklichkeitserkenntnis der Vernunft, sondern befreit sie zur sachlichen Sicht der historisch vergleichbaren Fakten; während der Unglaube in Gefahr steht, diese Sicht teilweise zu verstellen und so zum Semirealismus zu werden<sup>26</sup>.

Unsere Generation im ganzen ist von links bedroht durch den Verzicht auf Erkenntnis der Einheit der Geschichte, von rechts durch das

<sup>25</sup> R. Bultmann hat uns das Gespräch mit der alttestamentlichen Wissenschaft der letzten dreißig Jahre vorenthalten; zu welch unhaltbaren wissenschaftlichen Konsequenzen das führt, zeigt beispielhaft sein Aufsatz „Weissagung und Erfüllung“ (s. o. S. 28—35), wie W. Zimmerli oben S. 69 ff. dargelegt hat; vgl. demnächst vor allem G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II.

<sup>26</sup> Vgl. die wichtigen Hinweise W. Pannenberg, a. a. O. S. 276 f. auf Luthers Ausführungen über die Evidenz der Schrift in *De servo arbitrio* (WA 18, S. 607 ff. u. ö.).

Postulat eines Geschichtsziels auf Kosten des Wirklichkeitsganzen, vor allem durch Ausschluß der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu von Nazareth aus der Erforschung des Wirklichkeitsganzen. Sie ist daher energisch gefragt, ob sie historische Forschung unbegrenzt ausdehnen will und im singulären Phänomen der Prophetie und Jesu von Nazareth das Ziel der Geschichte und mit ihm ihre Einheit erkennen kann, ohne das *menschliches* Existieren nicht gut möglich ist.

3. Doch haben wir nicht eben gelernt, daß Gott im welthistorischen Prozeß nicht zu sehen ist? Haben wir nicht eben, christlich oder nihilistisch, Geschichte auf Geschichtlichkeit der Existenz zu reduzieren gelernt<sup>27</sup>? Haben wir nicht glücklicherweise Gesamtgeschichte in Existenzvollzüge aufgelöst?

Mit dem prinzipiellen Verzicht auf Universalgeschichte sind wir drauf und dran, uns dem kritischen Vergleich und damit der Wahrheitsfrage zu entziehen. Darum darf der notwendige, unentbehrliche Schritt der Existentialphilosophie und der Existentialtheologie nicht der letzte Schritt bleiben. Nachdem die Philosophie, nach Anstoß durch Kierkegaard, in Führung gegangen war, ist jetzt die Theologie herausgefordert, ihr Pfund biblischer Theologie neu in die Waagschale zu legen<sup>28</sup>. Kann denn unsere Generation die Trennung der Existenzvollzüge von der Universalgeschichte in einem Augenblick durchhalten, in dem Weltgeschichte sich erstmalig empirisch als Einheit zu ereignen beginnt<sup>29</sup>? Der Huizinga-Schüler Theodor J. G. Locher, Professor für Allgemeine Geschichte in Leiden, sagte in einem Mainzer

<sup>27</sup> Geschichtlichkeit als „Verantwortung für das geschichtliche Erbe angesichts der Zukunft“ (Bultmann, Geschichte und Eschatologie [1958] S. 172); vgl. F. Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt (1956) S. 388 ff. und, grundlegend, M. Heidegger, Sein und Zeit § 74 (Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit) und § 75 (Die Geschichtlichkeit des Daseins und die Weltgeschichte), z. B. S. 391 f.: „Die eigentliche Geschichtlichkeit versteht die Geschichte als die Wiederkehr des Möglichen und weiß darum, daß die Möglichkeit nur wiederkehrt, wenn die Existenz schicksalhaft augenblicklich für sie in der entschlossenen Wiederholung offen ist.“

<sup>28</sup> Wir kanonisieren den notwendigen Widerspruch Kierkegaards gegen Hegel, während wir schon aus der entgegengesetzten Wetterecke angefallen werden.

<sup>29</sup> Vgl. H. Heimpel, Der Versuch, mit der Vergangenheit zu leben, FAZ 25. 3. 1959.



Vortrag 1952 den Satz: „Vor unserer Zeit nun liegt die gewaltige Aufgabe, der *einen Welt*, die wir durch alle Verschiedenheit hindurch bei Strafe des Untergangs verwirklichen müssen, ihren historischen Hintergrund zu schenken“<sup>30</sup>. Ich denke, wir sind in letzter Schärfe gefragt, wie wir die eine Welt verwirklichen und darin heute geschichtlich existieren wollen, wenn wir uns von den Wurzeln unseres Geschichtsdenkens lösen. Die Prophetie, die je ihren Hörer anredet, erliegt dabei nicht einem Pointilismus, der zur Zeit unsere allergrößte Gefahr ist. Sie spricht den Menschen im unumkehrbaren und unwiederholbaren Geschehenszusammenhang an, in dem sich das Gespräch Gottes mit dem Hörer ereignet. Dabei sind die Gegenstände unserer Naturwissenschaft ebenso einbezogen wie das Handeln menschlicher Politik. Ihr Interesse an Universalgeschichte steht und fällt, so sahen wir, mit der Gewißheit, daß die Anrede des Herrn der Gesamtgeschichte inmitten der Geschichte laut geworden ist.

Wo sich die wissenschaftliche Forschung nicht mehr bewußt absondert von dem biblischen Ursprung unseres Geschichtsverständnisses, sondern wieder frei wird für die ganze Wirklichkeit, da erfährt sie, wie die Quelle einer neuen Leidenschaft der Fakultäten füreinander aufbricht, so gewiß die Universität in ihrem Ursprung gar nicht zu trennen ist von dem Bekenntnis zu dem einen Herrn der Gesamtgeschichte. Schiller konnte in seiner eingangs erwähnten Jenaer Antrittsrede 1789 sagen: „Die christliche Religion hat an der gegenwärtigen Gestalt der Welt einen so vielfältigen Anteil, daß ihre Erscheinung das wichtigste Faktum für die Weltgeschichte wird; aber weder in der Zeit, wo sie sich zeigte, noch in dem Volke, bei dem sie aufkam, liegt ein befriedigender Erklärungsgrund ihrer Erscheinung.“ Allerdings, es wird nur zu finden sein in dem von der Prophetie bezeugten Herrn der Gesamtgeschichte, den das Neue Testament voraussetzt. Schiller sieht schon scharf das drohende Auseinanderfallen unserer Wissenschaften. Er meint: „Wo der Brotgelehrte (der seine Fachwissenschaft von allen übrigen absondert) | trennt, vereinigt der philosophische Geist.“ Wird der philosophische Kopf es vermögen, ohne daß

<sup>30</sup> Nach R. Wittram, a. a. O. S. 128.

sein Interesse Saft und Kraft zieht aus den Wurzeln unseres Geschichtsdenkens?

Wir nannten es eingangs ein alarmierendes Signal unserer Zeit, daß das Interesse an der Geschichte fragwürdig geworden ist. Dürfen wir bei unseren naturwissenschaftlich-technisch orientierten Zeitgenossen auf etwas anderes rechnen, solange in der Geschichte weniger erwartet wird als die Anrede des Herrn der ganzen Wirklichkeit, als der Zuspruch und Einspruch des Herrn der Zukunft?



SIEGFRIED HERRMANN

## DAS PROPHETISCHE \*

1960

Die Stellung des Alten Testaments ist im Rahmen der christlichen Botschaft und also auch im Munde ihrer Prediger durchaus keine einheitlich geklärte; das Verhältnis des in seiner Praxis stehenden christlichen Theologen zum Alten Testament ist in den wenigsten Fällen exakt bestimmt und zeigt nur selten so etwas wie eine fest umrissene Konzeption. Trotz aller ausgedehnten Studien, die einschließlich des Hebräischen im Fache Altes Testament an den Universitäten betrieben werden, gewinnt man den Eindruck, als ob die in der Praxis zugeführten Theologen ein ihrem jeweiligen praktischen Amte angemessenes und — wie sie meinen — ausreichendes Bild der alttestamentlichen Wirklichkeiten sich zurechtmachen. Aber selbst das muß noch als günstiger Fall angesprochen werden. Im allgemeinen weiß man von einigen „trefflichen Männern“ im Fach Altes Testament zu berichten, die man in der Studienzeit gehört hat, — aber der Hauch ihrer Wissenschaft scheint verflogen. Das mag nun kaum an den Alttestamentlern selbst liegen, unter denen nicht selten der praktischen Arbeit sehr aufgeschlossene Männer zu finden waren und zu finden sind. Die Gründe sollten also durchaus nicht in personellen Zufälligkeiten gesucht werden, sie liegen tiefer. Sie hängen mit der Sache selbst zusammen, die allerdings erst durch einige Denkarbeit zu bewältigen ist. Mit erstaunlicher Offenheit bekannte mir einmal ein älterer Pfarrer, wie glücklich er sei, nicht über die Sintflut predigen zu müssen, denn „da wüßte er nicht, was er sagen sollte“. Bedenkt man, daß der Sintflut-

\* Der hier abgedruckte Hauptteil der Originalfassung wurde vom Verfasser nur an wenigen Stellen geringfügig verändert, damit er ein in sich abgerundetes selbständiges Ganzes darstellt.

bericht ein Hauptstück jeder Genesis-Vorlesung ist, so möchte man bei solch einem Urteil an bewußte Realienfeindlichkeit glauben; bedenkt man aber außerdem, daß der Sintflutbericht nicht nur durch die Bildhaftigkeit seiner Durchführung, sondern auch durch seinen Beziehungsreichtum und vor allem in seinem Schlußteil durch jene konkreten theologischen Konsequenzen auffällt, so fragt man ernsthaft, mit welchen Augen eigentlich Heilige Schrift gelesen wird, wenn solch ein plattes Urteil möglich ist. Daß es sich hier durchaus nicht um einen Einzelfall handelt, konnte jeder Gottesdienstbesucher erleben, der eine vor Jahren als Predigttexte vorgeschlagene alttestamentliche Perikopenreihe auf sich wirken ließ. Es war erstaunlich zu beobachten, wie die oft historisch ungewöhnlich plastischen Texte im Munde der Prediger verblaßten, die sich mit einigen wohlgemeinten historischen Reminiszenzen begnügten, um möglichst rasch den Namen Jesu Christi zu nennen. Dieser Name aber war dann an seiner Stelle nicht die Krönung einer durchdachten ausgewogenen Textauslegung, sondern er war zu einer bloßen Vokabel degradiert, die den günstigen Absprung in die seichteren Wasser allsonntäglicher Kanzel-Erbaulichkeit in wohlvertrauter Begriffssprache ermöglichen sollte. Von einem Bemühen um echte Übersetzung der alttestamentlichen Sachverhalte in die Situation der Gegenwart und speziell der christlichen Gemeinde konnte nur in den seltensten Fällen die Rede sein. — Es sei schließlich noch hingewiesen auf das in breiten Kreisen der Gemeinde und der Pfarrerschaft bekannt gewordene Buch „Und die Bibel hat doch recht“ von Werner Keller, das einen im Stil moderner Journalistik abgefaßten Bericht über archäologisches und inschriftliches Material, vorwiegend aus Israels Umwelt, in Beziehung zur Geschichtsdarstellung des Alten Testaments und streckenweise auch des Neuen Testaments bietet. Dieses Buch stieß selbst bei Theologen auf freudige Erregung oder völlige Ratlosigkeit. Man wollte in diesem Buch plötzlich Zusammenhänge finden, von denen man nie etwas gewußt hätte. In Wirklichkeit bietet Keller nichts Neues; er hat nur auf engem Raum zusammengeschrieben, was er aus der wissenschaftlichen Literatur der letzten zwei Menschenalter verstehen konnte und was längst allgemein zugänglich ist. Aber selbst das noch am leichtesten zugängliche Textmaterial in



Greßmanns „Altorientalische Texte zum Alten Testament“<sup>1</sup>, ist weniger bekannt, als man glauben sollte, wovon ich mich selbst überzeuge. Auf diesem Hintergrund mangelnder Orientierung und unzureichender denkerischer Bewältigung steht auch die harte Tatsache, daß sich von Zeit zu Zeit Stimmen gegen das Alte Testament regen können, die — wie etwa im Deutschland Hitlers — zu einer völligen Verwirrung der Begriffe führen können, so daß jede Form religiöser, politischer und historischer Differenzierung gegenüber dem Alten Testament aufgehoben scheint<sup>2</sup>.

Woher kommt nun — so muß man fragen — diese unbestimmte Haltung gegenüber dem Alten Testament innerhalb der christlichen Kirche und darüber hinaus in weiten Kreisen der Öffentlichkeit, wie sie in den angezogenen Beispielen zunächst ganz äußerlich charakterisiert ist? Eine erste Schwierigkeit soll nicht verkannt werden: Sachgemäße Auslegung des Alten Testaments verlangt einen höheren Grad von Kenntnissen als es auf den ersten Blick beim Neuen Testament der Fall zu sein scheint. Das historische Material ist nicht nur umfangreicher, es ist differenzierter, oft urwüchsig und aus einer Vorstellungswelt, die nicht unmittelbar die unsere ist. Schließlich sind auch die Formen der Aussagen im Alten Testament nicht einheitlich, sondern sehr mannigfaltig: sie reichen vom kurzen Spruch der Propheten über Rechtsbücher und Psalmendichtungen bis hin zu den großen zusammenfassenden Darstellungen der Geschichte und jenen Corpora von Weisheit und Recht, wie sie in den späten Spruchsammlungen vorliegen und im Buche Hiob auf einen einzigen Problemkreis konzentriert scheinen. Aber all diese der Einzelinterpretation des Alten Testaments erwachsenden Schwierigkeiten, die natürlich ein rasches Verstehen hemmen können, sind doch auf Zeit überwindbar und dürften darum — so sollte man meinen — einer bestimmteren Auffassung des alttestamentlichen Zeugnisses im Rahmen der christlichen Kirchen nicht

<sup>1</sup> In der Nachfolge Greßmanns steht jetzt das große Werk von J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 2. Aufl. (1955); dazu: *The Ancient Near East in Pictures* (1954).

<sup>2</sup> Erinnert sei nur an die unsachgemäße Bezeichnung des Alten Testaments als „Judenbuch“, die der Propagandasprache angehörte.

hinderlich im Wege stehen. Aber gerade hier liegt die Hauptschwierigkeit, auf die nachdrücklich aufmerksam gemacht werden muß. Die schwankende Stellung gegenüber dem Alten Testament, selbst in der gegenwärtigen Theologie, hängt — kritisch betrachtet — damit zusammen, daß schon die Alte Kirche nicht zu einer klaren Position in dieser Frage vorgedrungen ist. Wir tragen hier im weitesten Sinne des Wortes am unbewältigten Erbe der ersten Jahrhunderte christlicher Kirchengeschichte. Das mag im ersten Augenblick verblüffend klingen, muß aber aus dem sich eigenartig verengenden Verlauf der Dogmengeschichte dieser Jahrhunderte verstanden werden, in dem es nicht zu einer fortlaufenden Entfaltung der im biblischen Kanon versammelten Grundwahrheiten kam, sondern vielmehr zu einer oft folgenreichen Eklektik einzelner den dogmatischen Kämpfen angemessener Loci aus dem Gesamtbereich des biblischen Schrifttums. So gewiß nun auch diese Loci geeignet gewesen wären, von sich aus diesen Gesamtbereich zu erleuchten und dem Bewußtsein gleichmäßig wach zu erhalten, so haben doch in Wirklichkeit die zwischen Bekenntnisbildung und Dogma schwebenden Spezialfragen zu einer Vereinseitigung des Blickes beigetragen, der den ganzen Bestand biblischer Bücher und der sich in ihnen entfaltenden verschiedenen Aspekte allmählich aus dem Auge verlor. Zumindest sind der ungewöhnlich intensiven Erörterung entscheidender Grundfragen des Dogmas, vor allem im Rahmen der Abgrenzungen innerhalb der Trinität, die Probleme einzelner Lebensbereiche des Menschen geopfert worden. Um es konkret zu sagen: Der noch für die Reformationszeit gültige Aufriß christlicher Theologie schließt sich in seiner Gestalt als Lehrgebäude an die Grundform der in der Alten Kirche geprägten Glaubensregeln und Bekenntnisse an. Dabei entspricht der im wesentlichen dreiteilige Aufbau, der dem trinitarischen Prinzip Vater, Sohn und Heiliger Geist folgt, jenem Bedürfnis der ersten Glaubensregeln, den für alle Zeiten unverrückbaren Glaubensgrund allseitig zu beschreiben. Formal gesehen treten dabei diese Wahrheiten in einer fertigen systematischen Ordnung auf, deren statisches Nebeneinander beabsichtigt ist und die darum auch nur mit ontischen Kategorien umschrieben sein sollen. Es sei hier vergleichsweise nur auf die Form eines „kleinen Credo“ verwiesen, wie es der is-



raelitische Bauer bei Darbringung seiner Erstlingsfrüchte gesprochen hat (Dtn. 26, 5 ff.), an dem man in hervorragender Weise sehen kann, wie ein Bekenntnis aussieht, das nicht in ontischen, sondern in Kategorien der Geschichte, der lebendigen und immer wieder vergegenwärtigten Volksgeschichte redet, offenbar weil im Verlauf dieser Geschichte Gottes Wirken je und dann in seiner unbestreitbaren Dynamik sich jedem einzelnen von neuem offenbarte. Man muß sich deutlich machen, daß die Voraussetzungen für das Verständnis der Erscheinung Christi erstlich nicht in der dogmatischen Korrektheit ontischer Kategorien gesucht werden dürfen, sondern in der im Volke Israel zu seiner Zeit noch nicht ausgestorbenen Gewißheit, daß es möglich wäre, daß Gott sich seinem Volke noch einmal unmittelbar zuwende. Es ist in diesem Zusammenhang eine schwerwiegende Frage, ob vielleicht der Pharisäismus der Zeit Jesu schon zu sehr von fertigen Vorstellungen einer für abgeschlossen angesehenen Glaubensgeschichte lebte und von daher aus bewußtseinsmäßiger Absperrung gegen Gottes bleibende und sich erneuernde Dynamik zu einer Ablehnung der von Jesus erhobenen Ansprüche getrieben wurde. Damit würde sich der Pharisäismus auf seine Weise auf dem Wege zu einer ontischen Sicht der Glaubensgrundlagen befunden haben.

Es gehört nun zu dem Eigenartigen und Bedeutsamen der christlichen Religion, daß in ihren Glaubensbekenntnissen dieses Dynamische alttestamentlicher Glaubens- und Heilsgeschichte in das dogmatische Gefüge ontischer Kategorien eingefangen ist und in Gestalt der Symbole zum Ausgangspunkt christlicher Dogmatik und Philosophie werden konnte. Darin wird zweifellos der normierende Beitrag griechischen Geistes an das christliche Glaubensgut gesehen werden dürfen. Damit muß es aber nun auch zusammenhängen, daß für eine so dynamische Erscheinung, wie es nun einmal die israelitische Prophetie ist, innerhalb des christlichen Lehrgebäudes einfach kein rechter Raum war, daß sie und das ganze Alte Testament lediglich zur Rolle des „Vorläufigen“ und der „Vorläufer“ herabgedrückt wurde, ohne daß ihre zweifellos auch vorhandenen eigenen und in sich bedeutsamen Werte zur vollen Geltung gebracht wurden. Es ist aber darüber hinaus lehrreich zu beobachten, wie in den ersten Jahrhunderten mit der wach-

senden Bekenntnisbildung auch die lebendige Auseinandersetzung mit dem Alten Testament nachläßt. Offenkundig sind die regen und weitgehenden Kontakte, die das Neue Testament selbst noch zum Alten besitzt. Das ist bei Paulus ganz selbstverständlich, wobei er bisweilen noch starke Reminiszenzen an spätjüdisches Traditionsgut hinzufügt<sup>3</sup> und diese und andere Materialien nicht nur zitiert, sondern in ganz selbständiger Weise ansetzt und interpretiert<sup>4</sup>. Ebenso deutlich ist die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament bei den Synoptikern, wo vor allem in der Gestalt des „Weissagungsbeweises“ das klare Bemühen spürbar wird, das Christusgeschehen als ein Geschehen darzustellen, das längst seinen Platz in der Heilsökonomie Gottes besitzt. Charakteristisch hebt sich aber schon davon das Johannes-Evangelium ab, in dem die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament zu einem Teilproblem in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Frontstellungen wird<sup>5</sup> und neben die Problematik des in die Geschichte eingegangenen und in ihr wirkenden Gottes betont auch die jüdisch-nationale tritt, deutlich etwa in der Diskussion um die Abrahamkindschaft Joh. 8, 37 ff. und in der Kollektivbezeichnung „die Juden“<sup>6</sup>, die ein abwertendes Urteil in sich zu enthalten scheint. Diese Eigentümlichkeiten des Johannes-Evangeliums verstehen sich natürlich aus seiner besonderen Absicht, vorwiegend auch die griechische Welt mit der Gestalt Jesu Christi vertraut zu machen und diese möglichst universal in ihren Existenzbezügen zu Geschichte, Volk, Welt und Kosmos darzustellen. Der kosmische Bezug ist in der einzigartigen Logos-Parallele des Prologs in Joh. 1 erfaßt, damit aber die geschichtliche Erscheinung Jesu am eindrucklichsten mit einer ontischen Kategorie griechi-

<sup>3</sup> Etwa Gal. 4 (Sara und Hagar); ferner 2. Tim. 3, 8 (Jannes und Jambres).

<sup>4</sup> Etwa in der Adam-Christus-Parallele Röm. 5, 12 ff.

<sup>5</sup> Vor allem am Anfang des Evangeliums treten einzelne Problemkreise hervor, deren Behandlung als bewußte Abgrenzung gegenüber anders gerichteten Glaubensüberzeugungen gelten darf. Solche Abgrenzungen erfolgen gegen die Johannesjünger (Joh. 1; 3, 22 ff.), die Dionysos-Frömmigkeit (Joh. 2), gegen den anders nuancierten Gedanken der Wiedergeburt in der Mysterienfrömmigkeit (Joh. 3, 1–21), gegen die Samaritaner (Joh. 4) und mehrfach gegen Grundüberzeugungen des Judentums (Joh. 5. 7. 8. 9).

<sup>6</sup> Vgl. besonders Joh. 5, 16; 6, 41. 52; 7, 13. 15; 8, 48, 52, 57; 10, 24. 31; 11, 54; 13, 33.



schen Geistesgutes umschrieben und präzisiert. Dieser Geist des Johannes-Evangeliums findet in den Johannes-Briefen seine einprägsame Fortsetzung, wo aber gleichzeitig — wie im 3. Johannesbrief — bereits gemeinderechtliche Fragen in den Vordergrund drängen und wie ein Symbol künftiger Entwicklungen die theologische durch die im umfassendsten Sinne des Wortes „kirchliche“ Problematik ablösen.

In der außerkanonischen Literatur des ausgehenden 1. und des beginnenden 2. Jahrhunderts spielt das Alte Testament im 1. Clemensbrief und auch in der Didache noch eine überaus starke Rolle<sup>7</sup>. Der Barnabasbrief tritt in eine Problematik ein, die bereits im Neuen Testament selbst durch den Hebräerbrief in überaus profilierter Weise vertreten ist und in der das Verhältnis von Altem Testament, Judentum und Christentum, das gesamte Gottesvolk-Problem in seiner engeren Form, nach einer Lösung verlangt. Diese oft ungemein eigenwilligen Gedankengänge, die aber an die Kernfragen der beiden Testamente rühren, sind im zweiten Jahrhundert n. Chr. noch in regem Gange und sollten in der Gestalt Marcions in ungleich radikalerer Weise als im Hebräer- und Barnabas-Brief zu kirchenhistorischer Tragweite aufsteigen. Es ist nicht uninteressant zu beobachten, wie schon kaum hundert Jahre nach Jesu Erdenleben dieser gewaltsame Versuch einer Entjudaisierung der christlichen Botschaft unternommen werden konnte, und man kann es nur als ein Symptom dafür auffassen, wie diese nun einmal in die hellenistische Welt eingegangene Botschaft Christi sich sogleich der verschiedensten Spekulationen, vorab in den gnostischen Systemen, bemächtigte und nicht nur auf eine Entmaterialisierung (Scheinleib), sondern auch auf eine „Entnationalisierung“

<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß für das Christentum, das in die Welt des Hellenismus eintrat, das Alte Testament in seiner griechischen Fassung von außergewöhnlicher Bedeutung wurde und daß die Auseinandersetzung mit dem Alten Testament nicht zuletzt auch durch die Begriffe der griechischen Übersetzung befördert, aber auch determiniert werden konnte. Man denke nur an so zentrale Worte wie etwa *ἐκκλησία* oder *εὐαγγελίζομαι*, die als *קָהָל* und *בשר* (pi) sich im Alten Testament spezifisch anders ausnehmen als in der Sprache des Neuen Testaments. — Der Verfasser des 1. Clemensbriefes beherrscht die griechische Übersetzung des Alten Testaments vorzüglich, die Didache wird weitgehend judenchristlicher Herkunft zugeschrieben.

der Person Jesu Christi drängen konnte, was nicht anders möglich war, als ihn, so weit es nur ging, aus den geschichtlichen Zusammenhängen seines eigenen Volkes herauszulösen. Die Großkirche ist diesen radikalen Weg nicht mitgegangen, aber sie mußte sich mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln abgrenzen. So wurden, in mancher Hinsicht vielleicht zu schnell, jene Normen Symbol, Kanon und Episkopat erzwungen, die wohl kirchenpolitisch notwendig, aber theologisch noch nicht gleichmäßig ausgereift waren. Wie stark nun die Frontenbildung auch die kirchliche Bekenntnisbildung beeinflusst und bestimmt hat, zeigt nur ein kurzer Blick auf die weitere Entwicklung der Dogmengeschichte, und es fällt dabei auf, daß die spezifischen Denkformen des Orients, wie etwa die im Alten Testament wirkende dynamische Gottesvorstellung, durch eine ihr eigentlich von Haus aus fremde, wesentlich aus Seinskategorien hergestellte griechische Begriffswelt erdrückt wird. Man denke doch etwa nur an einen Begriff wie den des „homoousios“, um darin fast symbolhaft den Schritt von der Dynamik zur Ontik verwirklicht zu finden. Man erinnere sich in diesem Zusammenhang auch daran, daß sich in der Abendmahlsproblematik der Schwerpunkt von der in der Geschichte wurzelnden Bundesschlussvorstellung und ihrer grundsätzlichen Wiederholbarkeit im Abendland auf die Wertung der verwendeten Elemente verschoben hat, also auch hier die geschichtliche durch die ontische Kategorie überspielt wurde.

Es ist hier nicht möglich, so detailliert die geschichtliche Überschau über die weitere Entwicklung fortzusetzen. Das ist im Grunde auch nicht nötig. Denn die entscheidenden Schritte, die die christliche Theologie mehr und mehr an einer organischen Denkarbeit über das Alte Testament und den in ihm beheimateten Prophetismus hinderten, wurden bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte getan und mußten dann so gründlich auf der einmal eingeschlagenen Bahn fortgeführt werden, daß nirgendwo ein geistiger Raum blieb und auch kein direkter Anstoß gegeben war, das Verhältnis zum Alten Testament ausführlicher zu bestimmen. Die dogmatische Hauptrichtung war festgelegt, und die gesamte Denkarbeit bis hin zur Reformationszeit kann als eine fortgesetzte Entfaltung der einmal ge-



gebenen Impulse betrachtet werden. Erst in der Reformationszeit selbst wurde — zweifellos auch angeregt und gefördert durch den Humanismus und die zu seiner Zeit entstehenden Bibeldrucke und Textstudien — die Aufmerksamkeit intensiver auch auf das Alte Testament gelenkt. Damit wurde freilich noch keine grundsätzliche exegetisch-dogmatische Neuorientierung verbunden, aber die geschichtliche Eigenart des Alten Testaments und seine Stellung im Kanon<sup>8</sup> fanden eine bis dahin so noch nicht dagewesene Beachtung. Aber auch die exegetischen Bemühungen dieser Zeit sollen nicht unterschätzt werden<sup>9</sup>. In diesen Zusammenhang gehört nun auch Luthers viel zitiertes und gern besonders auf das Alte Testament angewandtes Wort, daß die Schrift daran geprüft werden müsse, ob sie „Christum treibe“<sup>10</sup>. In diesem Wort kündigt sich zweifellos eine neue Erfassung der auch und gerade im Alten Testament verankerten Wirklichkeiten an. Luther macht den Versuch, von einer neuen Position aus, und zwar von der einen ihm wesentlichen Position aus, die ganze Schrift zu fassen und damit auch das Alte Testament der Gemeinde wieder zugänglich und in einem größeren Gefüge verstehbar zu machen. Das Wort vom „Christum treiben“ will also nicht exklusiv, sondern inklusiv verstanden sein; es will das Alte Testament nicht in einer dogmatischen Richtung festlegen und bestimmte Möglichkeiten seiner Behandlung ausschließen, sondern es fordert auf, auch im Alten Testament das zu finden, was bereits in seiner Weise Ausdruck jener universalen Kräfte ist, die sich erst in Christus einmalig und allen deutlich sichtbar manifestiert haben. Das Wort Luthers will damit dem Alten Testament seine eigentliche Bedeutung zurückgeben und es aus

<sup>8</sup> Erinnert sei nur an Karlstadts Schrift *De Canonicis Scripturis* (1520) und die neue Ordnung der kanonischen Schriften Alten und Neuen Testaments, wie sie sich in Luthers Bibelübersetzung darbietet.

<sup>9</sup> Dahin gehört auch die Tatsache, daß Luther im Grunde sein Leben lang an der Genesis las und seine Theologie an ihrem Text zu erproben unternahm.

<sup>10</sup> „Und darin stimmen alle rechtschaffenen heiligen Bücher übereins, daß sie allesamt Christum predigen und treiben, auch ist das der rechte Prüfstein alte Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht. Sintemal alle Schrift Christum zeiget Röm. 3 [V. 22 ff.] und Paulus nichts denn Christum wissen will 1. Kor. 2 [V. 2].“ Vorrede auf die Episteln Sanct Jacobi und Judas (1522); hier zitiert nach der Münchner Luther-Ausgabe Bd. 6 (1938) S. 121 f.

der untergeordneten Rolle des Vorläufers und des Vorläufigen befreien. Bedeutsam ist Luthers Gegensatz zur altkirchlichen Allegorie und Typologie; für ihn steht das Christusgeschehen im größeren Zusammenhang einer „wahren Gottesgeschichte“, die sich nicht in „so und so vielen Vorzeichen und voraufweisenden Ereignissen der alttestamentlichen Geschichte“ andeutet, sondern Christus ist inmitten dieser Geschichte „schon da“<sup>11</sup>. Von daher kann es nur als ein Mißverständnis des von Luther neu gewonnenen Standortes angesehen werden, wenn seine Bemühungen um eine Geschichte des in Christus zu uns gekommenen Gottes mit den Menschen Verfahrensweisen legitimieren sollten, die etwa einzelne geschichtliche Details alttestamentlicher Erzählungen mit ähnlichen Vorgängen aus dem Neuen Testament einfach identifizieren und so den Weg zu einer „christologischen Auslegung“ suchen oder unter geistvoller Ausnutzung exegetischer Ergebnisse eine sogenannte „Typologie“ ermitteln, die den Vergleich mit dem Neuen Testament erleichtern und begründen soll<sup>12</sup>. Das Alte Testament gibt seine ganze in ihm wohnende Kraft nicht auf dem Umwege gesuchter und spekulativ ausgewerteter Parallelererscheinungen her, sondern nur aus sich selbst!<sup>13</sup> Die Erscheinung der alttestamentlichen Propheten dürfte hier repräsentativ für das Ganze stehen. Das, „was Christum

<sup>11</sup> H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (1948), passim, bes. S. 214 ff. — Hingewiesen sei hier auch auf A. Jepsen, *Kanon und Text des Alten Testaments*, ThLZ 74 (1949) Sp. 65 ff., besonders Sp. 73.

<sup>12</sup> Die in dieser Richtung liegenden sehr massiven Unternehmungen von W. Vischer (*Das Christuszeugnis des Alten Testaments I. Das Gesetz*, 7. Aufl. (1946) haben inzwischen diffizilen Überlegungen weichen müssen, die freilich noch recht umstritten sind, zumal dabei auch die historisch-kritische Durchforschung des Alten Testaments zu ihrem Recht kommen soll. Hingewiesen sei auf H. W. Wolff, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments*, (s. o. S. 140 ff.) und Erwägungen zur typologischen Auslegung des Alten Testaments, *Zeichen der Zeit* 10 (1956) S. 446 ff. Kritisch dazu A. Jepsen, *Wissenschaft vom Alten Testament* (s. o. S. 227—65, bes. S. 238 ff.). Zum ganzen Problemkreis C. Westermann, *Zur Auslegung des Alten Testaments* (s. o. S. 18 ff.) und W. Eichrodt (s. o. S. 205 ff.), der der Typologie im Rahmen einer „sachgemäßen“ Exegese ein relatives Recht zugesteht.

<sup>13</sup> Dieses „aus sich selbst“ ist nun freilich wieder ein Problemkreis für sich, dessen Schwierigkeiten im nächsten Teil dieser Arbeit angedeutet werden. Zumindest aber scheidet das Neue Testament als exegetisches Prinzip a priori aus, solange das Alte Testament selbst als wirkliche Offenbarungsurkunde des an seinem Volk wirkenden Gottes ernst genommen wird. Vgl. auch Westermann, *Zur Aus-*



treibt“, liegt nun einmal nicht an der Oberfläche, läßt sich nicht durch materialmäßig summierbare Parallelismen belegen, es ruht zutiefst in den geschichtlichen, geistigen und theologischen Zusammenhängen und Bewegungen des Volkes Israel selbst und stellt sich von Fall zu Fall in immer anderer Differenzierung dar, fern aller Verallgemeinerungsmöglichkeiten.

Mit dieser kurzen geschichtlichen Überschau sollte darauf hingewiesen werden, in welchem weitem Umfang das schwankende und oft gebrochene Verhältnis zum Alten Testament, das in der gegenwärtigen Kirche und unter ihren Amtsträgern so mannigfach beobachtet werden kann, seine letzten Wurzeln in einer durch geschichtliche Umstände verursachten Vereinseitigung christlicher Dogmatik hat, die sich bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte folgenscher vollzog und das biblische Gesamtzeugnis trüben konnte. Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Entwicklung korrigierbar ist und daß davon eine weitreichende Belebung auch der kirchlichen Predigtstätigkeit zu erwarten wäre, daß aber auch durch eine tiefere Einsicht in alttestamentliche Zusammenhänge Fragen privater und öffentlicher Lebensgestaltung eine Erweiterung ihrer Maßstäbe erfahren könnten. Die dafür wesentlichen Faktoren im Gefüge ihrer historischen Richtigkeit zu sehen, ist eine der Aufgaben alttestamentlicher Wissenschaft, der nun die Aufmerksamkeit gelten soll.

Die eben angeschnittenen weitschichtigen Fragen der Einschätzung des Alten Testaments innerhalb des Kanons und der frühen Kirchengeschichte können — ihres schwebenden Charakters wegen — vom Standpunkt der alttestamentlichen Wissenschaft hier nicht erörtert werden. Der Fragenkreis muß auf die gegenwärtige Wertung und Einschätzung der Propheten beschränkt werden. Hier ist die Lage freilich nicht sehr ermutigend. In ihrer augenblicklichen Phase verfolgt die

legung des Alten Testaments in „Vergegenwärtigung“ (1955) S. 109 ff., wo S. 110 Anm. 14 die „christologische Auslegung“ als Bezeichnung für eine Methode der Auslegung ausdrücklich abgelehnt wird. Gegen eine Sicht des Alten Testaments vom Neuen her als historisch legitime Aufgabe auch G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis* (1957) S. 4 ff.

alttestamentliche Wissenschaft im wesentlichen noch Anregungen, die — einmal abgesehen von den durch die Funde in Qumran ausgelösten Arbeiten — fast alle schon vor Jahrzehnten gegeben worden sind. Die gegenwärtig profilierteste Konzeption alttestamentlicher Geschichte und Theologie wird den Forschungen Albrecht Alts verdankt, die in Martin Noth ihren konsequentesten und selbständigsten Fortsetzer und in Gerhard von Rad ihren exponierten Theologen gefunden haben. Die fruchtbare Verbindung, die von diesen Männern zwischen Territorialgeschichte und Überlieferungskritik am alttestamentlichen Schrifttum vollzogen wurde, sah sich naturgemäß in erster Linie auf die historischen Bücher des Alten Testaments gewiesen, während die prophetischen Bücher nur gelegentlich Gegenstand ausführlicherer Untersuchungen wurden<sup>14</sup>. Tatsächlich ist ja auch die historisch-kritische Forschung zunächst von der Analyse der historischen Bücher ausgegangen. Dasselbe 19. Jahrhundert aber, das endgültig der Vier-Quellentheorie im Pentateuch Geltung verschaffte und damit das Individuelle im Flusse breiter Überlieferung hervorhob, war das Jahrhundert der bewußten großen Persönlichkeiten. Das wirkte dergestalt auf die Propheten-Forschung, daß alles Interesse darauf gelenkt wurde, diese großen Männer und ihr Werk gebührend und möglichst geschlossen in ihrer Struktur zu erfassen. Im Zusammentreffen von idealem Persönlichkeitsdenken und Quellenkritik liegen die Wurzeln für die oft folgenreichen Echtheits- und Unecht-Erklärungen prophetischer Überlieferungen. Das unbestreitbare Verdienst dieser Forschungen, wie sie außerordentlich fruchtbar etwa von Bernhard Duhm am Buche Jesaja durchgeführt wurden, soll keinen Augenblick in Abrede gestellt werden. Bemerkenswert ist nur, daß viele der schon damals angestellten Erwägungen bis heute in der Forschung rege geblieben sind, weil ihre Lösung noch nicht gefunden ist. Zweifellos haben sich inzwischen die Arbeitsmethoden ungemein verfeinert. Schon die Gattungsforschung Gunkels hat hier ein gutes Stück weitergeführt. Sie hat eine wesent-

<sup>14</sup> Von besonderem Interesse wird der im Herbst 1960 erscheinende 2. Band der Theologie des Alten Testaments von G. v. Rad sein, der auch die Behandlung der prophetischen Überlieferungen bringen wird. Der 1. Bd. (1957) betraf die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.



liche Hilfe geleistet, die einzelnen Sprüche genauer abzugrenzen und zu klassifizieren, sie hat dazu geholfen, besser zu verstehen, wie und wo die Propheten auftraten. Damit wurde das Material der Propheten-Schriften auch der religionsgeschichtlichen Arbeit leichter verfügbar. Es wurden Vergleiche möglich, wie sie etwa von Greßmann durchgeführt worden sind<sup>15</sup> und es brachen neue Probleme auf, wie sie im Blick auf eine prophetische Eschatologie von Sellin erwogen werden konnten<sup>16</sup>. Weniger ergiebig und Schule machend erwiesen sich mehr ins Psychische gehende Untersuchungen<sup>17</sup>, denen an der Aufhellung des prophetischen Erlebnisses gelegen war, um so mehr aber solche, die dem Verhältnis der Propheten zum Kultus gewidmet waren<sup>18</sup>. Mehr oder minder unabhängig von so diffizilen Spezialuntersuchungen arbeiteten andere Forscher in den Grenzgebieten zur Theologie, wie etwa Ernst Troeltsch<sup>19</sup> und Max Weber<sup>20</sup>, die die Erscheinung der Propheten recht souverän im Gefüge eigener Denkstrukturen unterbrachten.

<sup>15</sup> Nur die großen Arbeiten seien genannt: Der Messias (1929); die Beiträge zu der Reihe die Schriften des Alten Testaments (I, 2: Die Anfänge Israels; II, 1: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels); Mose und seine Zeit (1913); Herausgeberschaft und Mitarbeit an den Texten und Bildern zum Alten Testament 2. Aufl. (1926/27).

<sup>16</sup> Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (1912), bes. die zweite Studie S. 102 ff.: Alter, Wesen und Ursprung der alttestamentlichen Eschatologie. Vgl. ferner: Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung. Bibl. Zeit- und Streitfragen 5, 2/3 (1909).

<sup>17</sup> Hölscher, Die Profeten (1914); Allwohn, Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung (1926); Maaß, Zur psychoanalytischen Sonderung der Ekstase, Wiss. Zeitschr. der Univ. Leipzig, 3. Jahrg. (1953/54) Ges. u. sprachw. Reihe S. 167 ff.

<sup>18</sup> Hier ragen die Forschungen Mowinkels hervor, die in den sechs Abhandlungen seiner „Psalmstudien“ (1921–24) einen ersten umfassenden Niederschlag gefunden haben und sich seitdem durch zahlreiche Spezialuntersuchungen auf den weiten Bereich der Religionsgeschichte überhaupt ausgedehnt haben. Vgl. zusammenfassend sein Buch Religion und Kultus (deutsche Ausgabe 1953). — Anregungen Mowinkels folgt H.-J. Kraus, der in seinen Arbeiten kultgeschichtliche Erwägungen mit überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten und traditionsge- schichtlichen Problemen, darin Noth und von Rad folgend, zu verbinden versucht.

<sup>19</sup> Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Gesammelte Schriften Bd. 4 (1925) vor allem S. 34 ff.

<sup>20</sup> M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Das antike Judentum (1921) S. 281–400.

Alle diese eben nur angedeuteten Forschungsweisen mit ihren verschiedenen Resultaten bestimmen in allerdings unterschiedlichen Graden heute noch das Bild der Forschungsarbeit an den Propheten-Büchern. Wie in einem Kaleidoskop versammeln sich die einzelnen hier angedeuteten Intentionen, die alle ihre Geschichte und auch ihr relatives Recht haben. Dabei haben sich wohl im Laufe der Zeit für jeden einzelnen Propheten gewisse Grundüberzeugungen eingebürgert, die nur noch selten energisch bestritten werden. Einzelheiten aber bleiben noch immer schwebend und die Meinungen gehen bisweilen weit auseinander. Daß ab Jes. 40 ein anderer als der erste Jesaja spricht, gehört zu den unbestrittenen Ergebnissen der Propheten-Kritik; wer aber die Kap. 56—66 geschrieben hat, ist schon fraglich; und was von den Ebed-Jahwe-Liedern zu halten sei, entbehrt noch jeder Sicherheit. Das Verhältnis der Jeremia-Sprüche zu der im gleichen Buche ausgezeichneten Prosa-Überlieferung über Jeremia ist noch ungeklärt<sup>21</sup>, und wo die Grenzen der Botschaft des historischen Ezechiel liegen und wo die Bearbeitung seines Buches einsetzt, ob etwa auch Ez. 40—48 ezechiellisch genannt werden kann, muß selbst nach neuesten Untersuchungen offenbleiben<sup>22</sup>. Es liegt in der Natur dieser Schriften, daß sie nicht auf alle Fragen Antwort geben können. Aber welche Methoden der Forschung sind nun für diese literarischen Überlieferungen der Propheten die sachgerechten? Das wechselweise „Echt“- und „Unecht“-Erklären und die aus der so gesehenen Überlieferungsmasse gefolgerten theologischen Schlüsse dürften auf die Dauer kein Weg sein, der das Phänomen der Prophetie unserem Blick entscheidend näher bringt. Es wird nach Wegen gesucht werden müssen, die zu einer gleichmäßigen Bewertung, auch und gerade des sogenannten „Unechten“, vorzudringen in der Lage sind. Es sollte möglich sein, zu einer Wertung der prophetischen Botschaft zu kommen, die zunächst von der Profilierung

<sup>21</sup> Eingehend behandelt von J. Bright, *The Date of the Prose Sermons of Jeremiah*, JBL 70 (1951) S. 15 ff. Siehe auch J. W. Miller, *Das Verhältnis Jeremias und Ezechiels sprachlich und theologisch untersucht mit besonderer Berücksichtigung der Prosareden Jeremias* (1955).

<sup>22</sup> Fohrer und Galling, *Ezechiel*, Handb. z. AT I, 13 (1955). H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel* (Kap. 40—48), traditionsgeschichtlich untersucht. Beitr. z. hist. Th. 25 (1957).



der jeweiligen prophetischen Einzelpersönlichkeit absieht und die prophetischen Aussagen in erster Linie ihrem Gewicht gemäß literarisch, sachlich und theologisch beurteilt, wobei unbefangen von der Frage nach der jeweiligen prophetischen Individualität festgestellt werden kann, welche Bedeutung jeder einzelnen Aussage als literarisches Zeugnis, als historisches Dokument und als Glied im Gefüge israelitischer Theologie zukommt. Das ist eine Arbeit, die in die Breite geht und den Weg eröffnet, durch Vergleich Gemeinsames und Verschiedenes deutlicher zutage treten zu lassen. Es wird dabei unbestreitbar viel Selbständiges bei den einzelnen Propheten festgestellt werden und ganz von selbst treten dann die großen schöpferischen Persönlichkeiten in ihrer Eigenprägung hervor. Es werden aber auch manche Gemeinsamkeiten auffallen, Elemente der theologischen und prophetischen Tradition Israels, die einzelne Propheten miteinander haben und die sie auch mit den historischen Überlieferungen des Alten Testaments in Verbindung zeigen. Denn die Zeit der klassischen Prophetie in Israel ist im wesentlichen auch die Zeit, in der Israels große Geschichtsüberlieferungen der Frühzeit geordnet und zu Erzählungswerken zusammengearbeitet wurden. Diese mehr flächenhafte Sicht der prophetischen Wirksamkeit überhaupt, deren Differenzierungen an den Überlieferungen selbst gefunden, nicht aber für bestimmte Persönlichkeiten postuliert werden, dürfte jene Suggestion überwinden helfen, die immer zuerst die große Persönlichkeit sehen will und über der Echtheitsdiskussion die übergreifenden Zusammenhänge israelitischer Theologie und innerprophetischer Entwicklung zu vernachlässigen in Gefahr steht. Das bedeutet grundsätzlich keine Entpersönlichung der prophetischen Botschaft, sondern führt auf das Profil prophetischer Persönlichkeiten zu, aber nicht unter dem Zwang kanonischer Buchüberschriften, sondern aus der sachlichen Nötigung, zwingende gemeinsame Merkmale auch gleichen Verfassern, oder auch Verfasserkreisen, zuzuschreiben<sup>23</sup>. Diese Gesichtspunkte scheinen mir in besonderem Grade für

<sup>23</sup> Auf diese Weise erscheint am Ende das Buch jedes Propheten perspektivisch ungemein differenziert und nuanciert, und aus der Stimme des vermeintlich einen Propheten ist der eindrucksvolle Chor prophetischer Stimmen geworden, die alle am betreffenden Prophetenbuch mitwirkten und ein historisches Recht für sich in

die Jeremia- und Ezechiel-Forschung beachtenswert. Wir besitzen ein Buch „Jeremia“ und ein Buch „Ezechiel“ mit anerkannt heterogenen Überlieferungen. Will man das Verhältnis von Einzelüberlieferung zu Gesamtkomposition verstehen, so dürfte es nicht abwegig sein, sich so komplizierter Prozesse zu erinnern, wie sie etwa im Deuteronomium oder im Johannes-Evangelium vorliegen. Auch hier sind innerhalb der Einheit eines Buches verschiedene Überlieferungen verarbeitet und vielfach unter gemeinsame Gesichtspunkte gebracht, und es wird ernsthaft zu fragen sein, ob nicht nach Art der johanneischen Schule auch eine jeremianische und eine ezechielische Bearbeitergruppe, die jeweils vereinheitlichende Tendenzen vertrat, am Werke war (bei Jeremia zumindest in der Prosa-Überlieferung), wobei das sogenannte Echte im selben Grade vorhanden oder verschüttet sein kann wie die vox ipsissima Jesu im Johannes-Evangelium.

Diese Erwägungen wollen in diesem Zusammenhang als der Versuch gewertet sein, aus der stark differenzierten Situation gegenwärtiger Propheten-Forschung die gemeinsamen und beherrschenden Züge stärker herauszuheben, die die Propheten als Gesamterscheinung verstehen helfen. Es ist kein Zufall, daß in letzter Zeit wenig Zusammenfassendes und grundsätzlich Wertendes über die Propheten erschienen ist<sup>24</sup>. Unter diesen gemeinsamen und für alle Propheten verbindlichen Zügen dürfte von wesentlicher Bedeutung sein, daß sich in ihrer Botschaft nicht allein der Blick in die Zukunft findet — dieser Blick ist sogar streckenweise recht selten —, sondern daß ihr Blick in einmaliger Weise auf ihre Gegenwart gerichtet ist, und daß diese Gegenwart zuweilen dem an der Vergangenheit gewonnenen kritischen Maßstab konfrontiert wird. Die Propheten kommen aus der Tradition ihres Volkes und sie leben in ihr. Der ihnen von Jahwe gegebene Impuls gibt sich also die Ausdrucksformen, die nicht nur ad hominem berech-

Anspruch nehmen dürfen, je für sich als Einzelstimmen gewürdigt zu werden, die sich dabei aber größeren Zusammenhängen harmonisch einfügen oder sie auch mißtönend begleiten.

<sup>24</sup> Breit angelegt, aber doch auch einem Sonderproblem dienend, G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* (1952). An das große Publikum wendet sich C. Kuhl, *Israels Propheten* (1956).



net, sondern am Gotte Israels, und das heißt zugleich am Leben des ganzen Volkes mit seinem Gott, gemessen und geläutert sind. Es erscheint darum verdienstvoll, wenn in Einzeluntersuchungen die Wiederbelebung und Verarbeitung der von den Propheten aufgenommenen Traditionen stärker hervorgehoben wird<sup>25</sup>. Was aber die Gegenwart jedes Propheten betrifft, so haben neuere Untersuchungen erstaunlich konkrete Resultate erbracht, die die ganze Wucht des prophetischen Wagnisses ahnen lassen, gerade diesen oder jenen Spruch in höchst kühner Weise in bedrängter Situation so zu konzipieren, wie er sich uns jetzt darbietet<sup>26</sup>. Die Zukunftserwartungen der Propheten aber sind nicht aus dem Zwang eschatologischer Schematik entstanden, sondern vielmehr das konkrete Ergebnis eines ganz auf die Gegenwart gerichteten, ihre letzten Tiefen erkennenden Blickes, der in der Lage war, das Unausweichliche einer Situation schärfer zu erfassen als der zeitgenössische Durchschnitt, mögen dabei auch traditionsgebundene Redeweisen in hohem Grade aufgenommen und umgeprägt sein. Was aber zunächst die konkreten Unheilsweissagen anbetrifft, so dürfte kaum ein durch religions- oder traditionsgeschichtliche Analogien beweisbarer oder zumindest erklärbarer Wesenszug prophetischer Tätigkeit dafür verantwortlich sein, sondern eine aus unerklärbaren Tiefen, eben aus den Tiefen der Gottheit hervorbrechende Weitsicht, die sich kaum mantisch oder psychoanalytisch fassen läßt, sondern aus einer das menschliche Normalbewußtsein übersteigenden Gegenwartserkenntnis kommt. Es sei daran erinnert, daß kein Prophet wesentlich über die Grenzen seiner eigenen Generation hinaus geschaut hat, also keinerlei vage Fernspekulation nachweisbar ist, sondern immer eine an den konkreten Fakten der Gegenwart gemessene Konsequenz. Etwa: Weil Israel seinen Gott verlassen hat, darum wird der gerade gefährliche Feind, sei das nun für die klassischen Propheten des 8. Jahr-

<sup>25</sup> E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten, Diss. Heidelberg (1956).

<sup>26</sup> A. Alt, Hosea 5, 8—6, 6. Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung. Kl. Schr. II (1953) S. 163 ff.; Jes. 8, 23—9, 6. Befreiungsnacht und Krönungstag, ebd. S. 206 ff.; Micha 2, 1—5, *ἡ ἡσ ἀνάστασις* in Juda, Kl. Schr. III (1959) S. 373 ff. — K. Elliger, Die Heimat des Propheten Micha, ZDPV 57 (1934) S. 81 ff.

hundreds der Assyrer oder später der Babylonier, die Katastrophe des Volkes heraufführen. Selbst Deportationen konnten ja regelrecht erwartet werden, wenn man um die Praxis des Gegners in der Beherrschung unterworfenen Gebiete wußte. — Diese Art der Zukunftsschau trifft vor allem für die Unheilsbotschaften zu. Etwas anders verhält es sich mit der Gestaltung der Heilserwartungen, die sich nicht unmittelbar an einer Gegenwart orientieren können und ihre hauptsächlichen Ideen aus den Traditionen des Volkes ableiten müssen. So haben denn auf die Heilsbotschaften in hohem Grade, aber wechselnder Intensität die Heilstraditionen Israels (Kulturlandverheißung, Bundesgedanke, Davidtradition, Ziontradition) eingewirkt<sup>27</sup>.

Die prophetische Botschaft ist also je in ihrer Lage nie isoliert, nie ganz unberechenbar, zusammenhanglos oder gar verworren. Prophetische Rede ist nicht Zungenrede, sondern vernünftige Rede, — und sie hat als solche ihre Formen und ihre Geschichte; aber sie zeugt zugleich überall, wo sie auftritt, von einem unmittelbaren Anstoß, der nur aus der Begegnung des Propheten mit den Kräften Gottes selbst resultieren kann. Es liegt in der Natur der Sache, daß dem wissenschaftlichen Nachforschen viele Fragen offen bleiben müssen. Das trifft ebenso für das Werden prophetischen Wortes wie auch für die Art seiner Überlieferung zu. Denn die Worte der Propheten haben nicht nur unmittelbar auf die Zeitgenossen gewirkt und sich darin erschöpft, sie haben auch die Nachfahren und die ferneren Generationen zu deutendem Nachdenken angeregt, und einiges davon ist schon in die schriftliche Hinterlassenschaft der Propheten selbst eingedrungen. So geben denn die Prophetenbücher nicht nur Zeugnis von den großen Persönlichkeiten, die ihre ersten Anreger waren, sondern auch von den großen Wirkungen, die von ihnen ausgegangen sind.

Diese zuletzt angestellten Erwägungen weisen auf Sachverhalte hin, wie sie auf seiten der praktischen Theologie von A. Dedo Müller auf-

<sup>27</sup> Die Bedeutung dieser Erwählungstraditionen Israels für die Propheten ist von Rohland a. a. O. herausgearbeitet worden und wird auch jetzt wieder von G. v. Rad betont (demnächst in Theologie 2. Bd.; briefliche Mitteilung G. v. Rads).



gegriffen und wiederholt zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht worden sind. Wenn für Dedo Müller der Prophet dadurch charakterisiert ist, daß er „unsere eigenste Wirklichkeit“ „mit einer alle Maße des ‚Normal‘-Menschlichen übersteigenden, alle Erkenntnishemmungen überwindenden Erkenntniskraft“ „enthüllt“<sup>28</sup>, so ist damit das Schwergewicht aller prophetischen Wirksamkeit auf eine in letzte Bereiche vordringende Analyse der Gegenwart gelegt; erst sie kann als Voraussetzung einer Schau auf Künftiges gelten. Es ist gezeigt worden, daß sich diese Auffassung auch vom Standort der alttestamentlichen Wissenschaft bestätigen läßt. Das schließt aber nun einige ganz konkrete Konsequenzen ein, auf die noch hingewiesen sein soll und die für die wissenschaftliche Diskussion wie auch für die kirchliche Praxis gleichermaßen bedeutsam sind.

Es muß einfach als eine unzureichende Betrachtungsweise angesehen werden, wenn die Botschaft der alttestamentlichen Propheten wesentlich nur auf die Hinweise abgehört wird, die hier und da auf die Person Jesu Christi gegeben sein sollen, und wenn überhaupt die ganze alttestamentliche Botschaft im Rahmen christlicher Theologie kerygmatisch auf ihren Charakter als „Vorläufiges“, auf ein „Zwar-noch-nicht-ganz“, aber „Immerhin-schon-etwas“ reduziert wird. Das heißt einfach die lebendige Wirksamkeit Gottes einer Reihe scheinogmatischer Maximen ausliefern, die letztlich kein Maßstab, sondern eine Anmaßung sind. Wenn das Wort Gottes an die Propheten ergeht, dann ist es ein Ganzes und ein Vollkommenes, und dann will es auch von uns so, als ein Ganzes und ein Vollkommenes, gehört sein. Wenn es Gott darüber hinaus gefallen hat, zuletzt auch durch seinen Sohn zu uns zu sprechen und uns durch ihn bisher so nie Erkanntes, von Menschen so nie Gewußtes zu offenbaren, dann setzt diese Offenbarung zuvor Geschehenes in keiner Weise herab, relativiert und verdunkelt es in keiner Hinsicht, sondern kann uns nur von neuem den Ernst der Situation deutlich machen, mit dem Gott zu allen Zeiten gesprochen hat

<sup>28</sup> Prometheus oder Christus. Die Krisis in Menschenbild und Kulturethos des Abendlandes (1948) S. 51. Vgl. aber vor allem Dedo Müllers umfassende Definition zur Erscheinung der Propheten in: Die Erkenntnisfunktion des Glaubens in Erkenntnis u. Glaube, Schr. d. Ev. Forschungsakad. Ilsenburg, H. 10 (1952) S. 51—53.

und spricht. Die das Alte Testament zu einem „Vorläufigen“ stempelnden Kriterien stammen wohl aus einer exklusiven Sicht, die, nicht ohne Mißverständnisse im einzelnen, das Wort Jesu als eine das alttestamentliche Zeugnis grundsätzlich übertreffende, qualitativ grundverschiedene Botschaft ansieht. In Wirklichkeit aber will eine Gegenüberstellung wie „*Zu den Alten ist gesagt . . . , ich aber sage euch . . .*“ weniger antithetisch verstanden sein, sondern vielmehr einem einmal Gesagten die letztgültige, in die Tiefe menschlicher Verständnismöglichkeiten hinabführende Deutung hinzufügen. Jesus bedeutet Erfüllung des Alten Testaments im Sinne umfassender Vervollkommenung der Gotteserkenntnis. Daß in diesem Zusammenhang Probleme, die im Alten Testament an erster Stelle standen, wie etwa die Frage des Opferkultes, von Jesus auf Grund seiner Sicht eine andere Wertung erfahren, hebt doch ihre grundsätzliche Bedeutung nicht auf, sondern bewahrt sie im Gegenteil vor jeder Form der Verharmlosung, wie Mt. 5, 23 f. deutlich zeigt. Daraus geht hervor, daß selbst eine vom absoluten Primat Jesu Christi ausgehende exegetische oder dogmatische Gesamtauffassung der Schrift einfach nicht schriftgemäß ist, wenn sie diese von Jesus selbst vollzogene Radikalisierung der alttestamentlichen Wirklichkeiten in ihrer ganzen Tiefe nicht anerkennt. Von daher sollte aber nun auch im weiteren Umfang das ganze Alte Testament selbst auf seine alle menschlichen Lebensbereiche betreffenden Probleme hin ausgeschöpft werden; und es kann dabei weder eine exegetische noch eine dogmatische Maxime geben, die ein Recht hätte, das einzulegen oder zu verhindern.

So erweist sich denn der von Dedo Müller von der praktisch-theologischen Position aus gegebene Hinweis auf das Wesen der Propheten, deren kritischen Blick kein Bezirk menschlichen Lebens und Handelns entgeht, nicht nur für die Exegese, sondern auch für die Predigt als anregend. Jedoch muß dieses Verständnis der Propheten gegen ein mögliches Mißverständnis abgegrenzt werden, das bei oberflächlicher Betrachtung immerhin denkbar wäre. Es könnte der Eindruck entstehen, als ob das prophetische Bewußtsein als Erkenntnisfunktion eine selbständig verfügbare, jederzeit gleichmäßig aktivierbare menschliche Eigenschaft sei, die es nur richtig zu entdecken gälte und die dann wie



von selbst das Ihre schon ausrichte. Wenn es so einfach wäre, brauchte nicht so ausführlich darüber gehandelt zu werden. Wir im wesentlichen im Durchschnittlichen befangenen Menschen werden uns nicht mit den hervorragenden Erscheinungen alttestamentlicher Prophetie messen können und wollen, auch wenn wir uns vielleicht ihrem Geist sehr verbunden fühlten. Es ist von Dedo Müller ausdrücklich gesagt, daß es sich in der Prophetie um die Erkenntnis von Sachverhalten handle, „zu der ganz besondere, in der Geschichte der Menschheit nur selten erfüllte, sagen wir ruhig, begabungsmäßige Voraussetzungen gehören“<sup>29</sup>. Demgegenüber ist aber im weiteren von der menschlichen Aufgabe und Verantwortung die Rede, die „in dem jederzeit neu gebotenen und jederzeit möglichen Anschluß an die kritische Sicht echter Prophetie“<sup>30</sup> bestehe. Mit dem Hinweis auf diesen möglichen Anschluß wird das Verhältnis klarer bestimmt, das wir zur Prophetie haben können und sollen. Die richtige Erkenntnis der Wirklichkeit wird sich immer in dem Spannungsverhältnis von tatsächlichem Sachverhalt und möglichen Mitteln seiner Erkennbarkeit vollziehen. Dabei werden die einmalig Großen unter den Propheten stets Mahnung und Warnung vor jeder Form von Verabsolutierung unserer eigenen Erkenntnismaßstäbe sein müssen. Sie sollen also immer von neuem den Menschen abbringen von dem Grundübel seines normalmenschlichen Wesens, von der jeden Tag neuen, vom Ich diktierten Selbstüberschätzung seiner Fähigkeiten, Mittel und Möglichkeiten. — Auf diesem weiten Hintergrund versteht es sich fast von selbst, daß unser Anschluß an die echte Prophetie sich am nachhaltigsten in den Formen aussprechen kann, die wir unserem eigenen Leben geben, in der Sinndeutung unserer Existenz im weitesten Sinne des Wortes. Was die Propheten uns künden, das sagten sie oft in aller Schwachheit, hineingebunden in ihr Volk, ihre Zeit, ihre Traditionen, in den Grenzen menschlicher Erfahrbarkeit, aber doch dabei über die Schranken des Vordergründigen und Allgemeinen hinausschauend; dieser Blick weist auf die Grenzen unseres eigenen Erkennens hin. Darum kann Sinn-

<sup>29</sup> Erkenntnisfunktion des Glaubens, S. 52.

<sup>30</sup> Ebd. S. 44.

deutung menschlichen Daseins im Lichte der Propheten durchaus nicht in jedem Falle Bestätigung menschlicher Erwägungen sein, vielmehr wird sie Korrektiv überschätzender Urteile, eigenwilliger Akzentsetzungen und gefährlicher Verkennungen sein müssen. Wenn das Alte Testament in der Regel nicht im Heilspropheten, sondern im Unheilspropheten den wahren Propheten erkennt, so ist damit eine Grunderfahrung zu einem allgemeinen Urteil verdichtet. Sie beruht auf der Tatsache, daß die Verselbständigung des menschlichen Allgemeinbewußtseins zum Dissens gegenüber der Wahrheit Gottes je und dann geneigt macht. Nun wird es freilich nie eine Überwindung menschlicher Subjektivität geben, aber es gibt eine Erweiterung menschlicher Denk- und Daseinsweisen, es gibt die Möglichkeit der Erhellung unser selbst durch das Wort, es ist möglich, Menschen aus dem Zwang zeitgebundener Erkenntnishemmungen zu reißen, nicht allein in den Bereichen privater Innerlichkeit, sondern gerade auch in denen öffentlicher und kirchlicher Lebensgestaltung. Es gibt keine Imitation, aber es gibt eine Vergegenwärtigung des prophetischen Erkenntnisweges, solange wir dazu bereit sind, geschichtliche Erfahrungen und den aktuellen Anspruch Gottes als korrespondierende Glieder göttlichen Redens anzuerkennen.



## WEITERE LITERATUR

## zur Hermeneutik des Alten Testaments von 1950 bis 1960

- Althaus P., Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 1947; 1958<sup>4</sup>; bes. § 12: Die Vorbereitung der Heilsoffenbarung Gottes durch sein Wort an Israel.
- Amsler S., Où en est la Typologie de l'AT? Etudes Théol. et Rel. 1952 Jg. 27, 3. Prophétie et Typologie. RThPh 3, 1953, S. 139—148.
- Barth K., Kirchliche Dogmatik, I, 2, 1937, Die Zeit der Erwartung, S. 77—111; III, 1, 1945, III, 4, 1951, Die Lehre von der Schöpfung.
- Exegese von 1. Könige 13, Bibl. Studien 10, 1955.
- Baumgärtel F., Erwägungen zur Darstellung der Theologie des AT. ThLZ 1951, Sp. 257 ff.
- Verheißung. Zur Frage des evangel. Verständnisses des ATs, 1952.
- Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen, in: Geschichte und AT, Festschr. A. Alt, Beitr. z. histor. Theol. 16, 1953, S. 13 ff.
- „Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?“, EvTh 13, 1953, S. 413—421.
- Der 109. Psalm in der Verkündigung. Mon.schr. f. Pastor.theol. 42, 1953, S. 244—253.
- Der Dissensus im Verständnis des ATs. EvTh 14, 1954, S. 298—313.
- Baumgartner W., Die Auslegung des ATs im Streit der Gegenwart. Schweiz ThU 11, 1941.
- Bea A., S. J., „Religionswissenschaftliche“ oder „theologische“ Exegese? Biblica 40, 1959, S. 322—341.
- Bernhardt K.-H., Die gattungsgeschichtl. Forschung am AT als exegetische Methode, Ev. Verl. Berlin, 1959.
- de Boer W., Hermeneutic Problems in Early Christian Literature. Vigiliae Christianae I, 1947, S. 150 ff.
- Bonhoeffer D., Widerstand und Ergebung. 1955<sup>6</sup>.
- Brunner E., Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik Bd 2, 1960<sup>2</sup>, Kap. 7—9.
- Buber M., Der Glaube der Propheten. 1950.
- Das Kommende I. Königtum Gottes, 1956<sup>3</sup>.
- Bultmann R., Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode. ThLZ 1950, Sp. 205—212.
- Die Bedeutung des ATs für den christl. Glauben. In „Glauben und Verstehen“ Bd 1, 1933, S. 313 ff.
- Cazelles H., Instaurare omnia in Christo (Eph. 1, 10). Biblica 40, 1959, S. 342 bis 354.
- Coppens J., Les Harmonies des deux Testaments. Tournai-Paris, 1949.
- Chorin Schalom ben, Judentum III. Art. EKL II.

- Daniélou J., *Sacramentum futuri*, Etudes sur les Origènes de la Typologie Biblique I. Paris 1950.
- Diem H., Grundfragen der bibl. Hermeneutik. ThEx h. NF 24, 1950.
- Die Einheit der Schrift. EvTh 13, 1953, S. 384—405.
- Jesus, der Christus des ATs. EvTh 14, 1954, S. 437—448.
- Die Schriftauslegung als der Ort des dogmatischen Denkens. EvTh 15, 1955, S. 49—65.
- Dinkler E., Bibelautorität und Bibelkritik. ZThK 47, 1950, S. 70—93.
- Ebeling G., Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestant. Theol. und Kirche. ZThK 1950, S. 1—46.
- Die Anfänge von Luthers Hermeneutik. ZThK 1951, S. 172—230.
- The Meaning of 'Biblical Theology'. JThSt 6, 1955, S. 210—255.
- Wort Gottes und Hermeneutik. ZThK 1959, S. 224—251.
- 'Hermeneutik'. Art. RGG<sup>3</sup>, 1955, III.
- Eichholz G., Der Ansatz K. Barths in der Hermeneutik, in 'Antwort', Festschrift für K. Barth, 1956.
- Eichrodt W., Theologie des ATs, I, 1938; 1957<sup>5</sup>.
- Elert W., Der christl. Glaube. Grundlinien der luther. Dogmatik. 1940; 1956<sup>3</sup>, bes. S. 183—189: Die Autorität des ATs.
- Elliger K., Die Bedeutung der Geschichte Israels für die Kirche Jesu Christi. 'Für Arbeit und Besinnung' II, 1948, S. 1 ff.
- Der Jakobskampf am Jabbok, Gen. 32, 33 ff. als hermeneutisches Problem. ZThK 1951, S. 1—31.
- Ferré N. F. S., Notes by a Theologian on Biblical Hermeneutics. JBL 78, 1959, S. 105—114.
- Fichtner J., Exegese I des ATs. Art. EKL I, Sp. 1224 ff.
- Filson F. V., Method in Studying Biblical History. JBL 69, 1950, S. 1—18.
- Fohrer, G., Die zeitliche und überzeitliche Bedeutung des AT. EvTh. 9, 1949/50, S. 447—460.
- Messiasfrage und Bibelverständnis. 1957.
- Jacob E., L'AT et la Prédication Chrétienne. Verbum Caro IV, 1950.
- Gogarten F., Der Mensch zwischen Gott und Welt. 1956, S. 39—56: Das Gesetz im AT.
- Graß H., Grundsätze katholischer Bibelauslegung. ThLZ, 1952, Sp. 487—494.
- Groß H., Zum Problem Verheißung und Erfüllung. Bibl. Zeitschr., 1959, S. 3—18.
- Hempel J., Glaube, Mythos und Geschichte im AT. ZAW 65, 1953, S. 109—167.
- AT und Religionsgeschichte. ThLZ 1956, Sp. 259—280.
- Hermann R., Gotteswort und Menschenwort in der Bibel. 1956.
- Offenbarung, Wort und Texte. EvTh 19, 1959, S. 99 ff.
- Hertzberg H. W., Ist Exegese theologisch möglich? 'Für Arbeit und Besinnung' V, 11.
- Hesse F., Die Erforschung der Geschichte Israels als theol. Aufgabe. KuD 4, 1958, S. 1—19.
- Das AT in der gegenwärt. Dogmatik. ZSTh 1960, S. 1—44.
- The Interpreter's Bible, Bd I: The History of the Interpretation of the Bible.
- Grant, R. M. I; McNeill, J. T. II; Terrien, S. III; S. 106—127.
- Irwin W. A., The Interpretation of the OT. ZAW 1950, S. 1—10.



- Jepsen A., Probleme der Auslegung des ATs. ZSTh 23, 1954, S. 373—386.
- Kamlah W., Christentum und Geschichtlichkeit. 1951<sup>2</sup>. Kap. 1: Die Überwindung der christl.-jüdischen Geschichtlichkeit.
- Köhler L., Christus im Alten und Neuen Testament. ThZ 9, 1953, S. 248—259.
- Kraeling E. G., The OT since the Reformation. London, 1955.
- Kraus H.-J., Freude an Gottes Gesetz. EvTh 11, 1951/52, S. 337—351.
- Gespräch mit M. Buber. EvTh 12, 1952/53, S. 59—77.
- Das Problem der Heilsgeschichte in der ‚Kirchl. Dogmatik‘; in ‚Antwort‘ 1956, S. 69—83.
- Kümmel, W. G., Verheißung und Erfüllung. 1945; 1956<sup>3</sup>.
- Kuhl C., Bibelwissenschaft des ATs. Art. RGG<sup>3</sup> I.
- Lerch, D., Zur Frage nach dem Verstehen der Schrift. ZThK 1952, S. 351—367.
- Lys D., A la Recherche d'une Méthode pour l'Exégèse de l'AT. Etudes théol. et relig. XXX, 3, Montpellier 1950.
- Maaß F., Von den Ursprüngen der rabbin. Schriftauslegung. ZThK 1955, S. 129 bis 161.
- McCasland S. V., The Unity of the Scriptures. JBL 73, 1954, S. 1—10.
- McKenzie J. L., Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis. JBL 77, 1958, S. 197—204.
- Michaeli F., La ‚Typologie‘ Biblique. Foi et Vie 50, 1952.
- Michel O., Das AT im NT. Bahnauer Hefte 5 (o. J.).
- Miskotte K. H., Als de goden zwiĳgen. Over de zin van het OT. 1956.
- Zur biblischen Hermeneutik. ThSt 55, 1959.
- Mowinckel S., Religion und Kultus. Göttingen 1953.
- Muilenburg J., Prefac to Hermeneutics. JBL 77, 1958, S. 18—26.
- Noth M., Geschichte Israels. 1959<sup>4</sup>.
- Prenter R., Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung. ThLZ 1956, Sp. 577 ff.
- Rad G. v., Das erste Buch Mose. ATD 1950<sup>2</sup>.
- Typologische Auslegung des ATs. EvTh 12, 1952/53, S. 17—34.
- ‚Verheißung‘, EvTh 13, 1953, S. 406—413.
- Theologie des ATs. Bd I 1957; 1958<sup>2</sup>; Bd II demnächst.
- Ratschow C. H., Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik. 1957, bes. Kap. I, 2, S. 67—90.
- Rendtorff R., Geschichtsschreibung im AT. Art. EKL I.
- Zur neueren Auslegung des ATs. VuF 1956/57, S. 142—151.
- Hermeneutik des ATs als Frage nach der Geschichte. ZThK 57, 1960, S. 27 bis 40.
- Ruler A. v., Die christliche Kirche und das AT. BEvTh 23, 1955.
- Rylarsdam J. C., The Problem of Faith and History in Biblical Interpretation. JBL 77, 1958, S. 26—32.
- Schelkle K. H., Heilige Schrift und Wort Gottes. Theol. Quartalsschr. 1958, S. 257—274.
- Von alter und neuer Auslegung. Bibl.Zschr. 1957, S. 161—176.
- Schildenberger J., Vom Geheimnis des Gotteswortes. 1950.
- Vollsinn und typischer Sinn im AT. Bib. u. Liturgie 24, 1956/57.

- Schlier H., Weissagung und Erfüllung. Art. RGG<sup>2</sup> V.  
 Schlink E., Gesetz und Paraklese, in 'Antwort' 1956, S. 323—335.  
 Schnackenburg R., Der Weg der katholischen Exegese. Bibl.Zschr. NF 2, 1958, S. 161—176.  
 Schmid J., Die alttestamentl. Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior. Bibl.Zschr. NF 3, 1959, S. 161—173.  
 Schweitzer W., Das Problem der bibl. Hermeneutik in der gegenwärt. Theologie. ThLZ 1950, Sp. 467—478. (Gibt eine Übersicht zur Hermeneutik des AT und NT bis 1950, beschränkt sich auf Bücher nach 1938 und Zeitschriftenartikel nach 1945. Auf diese Übersicht sei als rückwärtiger Anschluß an die hier gegebenen besonders hingewiesen, vgl. vor allem Teil IV: 'Das Verhältnis des AT zum NT'.)  
 Sick H. J., Der heilsgeschichtl. Bezug der Jabbok-Perikope. EvTh 14, 1954, S. 466 ff.  
 Stendhal K., Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation. JBL 77, 1958, S. 33—38.  
 Vergegenwärtigung, Aufsätze zur Auslegung des ATs. Ev. Verl. Berlin 1955.  
 Weber O., Grundlagen der Dogmatik I, 1955, S. 316—341.  
 — Hermeneutik. Art. EKL II.  
 Wildberger H., Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie. Erwägungen zur Hermeneutik des ATs. EvTh 19, 1959, S. 70—90.  
 Wolf H. H., Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin. 1942; Neudruck 1958.  
 Wolff H.-W., Jesaja 53 im Urchristentum. 1952<sup>3</sup>.  
 — Der große Jesreeltag. EvTh 12 1952/53, S. 78—104.  
 — Erwägungen zur typolog. Auslegung des ATs. ZdZ 10, 1956, S. 446 ff.  
 — Die Bibel — Gottes Wort oder Menschenwort? Verlag des ev. Erziehungsvereins Neukirchen, 1959. Dargestellt am Buch Jona und am Apostolat des Paulus nach 2. Kor. 4. Mit J. Moltmann u. R. Bohren.  
 Wright E. G., God who Acts. London 1952.  
 — Archaeology and OT-Studies. JBL 77, 1958, S. 39—51.  
 Zimmerli W., Das AT als Anrede. BEvTh 24, 1956.  
 — Das Gesetz im AT. ThLZ 1960, Sp. 481—488.



CLAUS WESTERMANN

## Grundformen prophetischer Rede

Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 31

152 Seiten

Eine Geschichte der prophetischen Redeformen vorzubereiten und dafür einige Grundfragen zu klären, ist das Ziel dieser Arbeit, die seit langem erwartet wurde. Ein erster Teil faßt die bisherige Forschung in ihren wichtigsten Ergebnissen zusammen. Im zweiten Teil wird die neue Bestimmung des Prophetenwortes als Botenwort von der profanen Botensendung und von der Gottesbotschaft in den Mari-Briefen her eingehend begründet. Der dritte Teil untersucht das prophetische Gerichtswort an einzelne, wie es vor allem in den Geschichtsbüchern begegnet. Dieses Gerichtswort an einzelne weist eine feste, durchgehende Struktur auf, die im Gerichtswort an Israel weitergebildet ist. Diese wird im vierten Teil in ihren Umrissen dargestellt, eine umfassende Untersuchung des prophetischen Gerichtswortes vorbereitend.

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

WALTHER ZIMMERLI

## Das Alte Testament als Anrede

Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 24

108 Seiten

Der Band vereinigt fünf verschiedene Beiträge des Göttinger Alttestamentlers, die alle um die Aufgabe kreisen, das Alte Testament für die christliche Kirche zurückzugewinnen. Zimmerli geht so vor, daß er vorschnelle Schlüsse vermeidet und sorgsam jeweils das eigene Kerygma der einzelnen Teile des Alten Testaments herausarbeitet. Dabei wird ein klarer und auch für Nichttheologen verständlicher Einblick in den heutigen Stand alttestamentlicher Forschung geboten und aufgewiesen, daß nicht nur die apostolische Predigt, sondern auch das Alte Testament notwendig zur Verkündigung der Kirche hinzugehört.

*Das Neueste*

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN